UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Curso de Pós-Graduação em Filosofia

Tese de Doutorado

Contingência e análise infinita: Estudo sobre o lugar do princípio de continuidade na filosofia de Leibniz

Aluna: Viviane de Castilho Moreira

Prof. Orientador: Dr. Denis Rosenfield

Porto Alegre, abril de 2001

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Curso de Pós-Graduação em Filosofia

Tese de Doutorado

Contingência e análise infinita: Estudo sobre o lugar do princípio de continuidade na filosofia de Leibniz

Apêndices

Aluna: Viviane de Castilho Moreira

Prof. Orientador: Dr. Denis Rosenfield

Porto Alegre, abril de 2001

Agradecimentos

Ao meu orientador e amigo professor Dr. Denis Rosenfield pela dedicação, paciência, confiança e estímulo a que devo todos e apenas os êxitos deste trabalho. Ao professor Dr. Michel Fichant pelo acompanhamento da pesquisa da qual este é o resultado final. Às Universidades de Paris X – Nanterre e Paris IV – Sorbonne que, na pessoa do professor Fichant, acolheram-me e propiciaram as condições necessárias à realização de minha pesquisa no exterior. Às instituições CAPES e CNPq pelo financiamento dos meus estudos, respectivamente, no exterior e no Brasil. À Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em particular ao corpo docente do Curso de Pós-Graduação em Filosofia, junto ao qual realizei meu curso de formação doutoral. Ao Mário, a cujo auxílio e hospitalidade devo a obtenção de dados bibliográficos imprescindíveis para a finalização deste trabalho. Ao Gerson, cujo interesse kantianamente cético motivou tantas frutíferas discussões que quase me obrigo a confessar ter este trabalho sido escrito a quatro mãos. Ao professor Dr. Balthazar pelo que – ouso afirmar – todos lhe devemos: o exemplo sem o qual eu dificilmente teria dado início a esta investigação; e pelo que eu lhe serei eternamente grata: o amparo da amizade sem o qual eu dificilmente teria tido forças para concluí-la.

"É preciso examinar se pode ser demonstrado que há algo infinitamente pequeno porém não indivisível; se tal existe seguem-se maravilhas..."

"Tentandum an demonstrari possit esse aliquod infinite parvum nec tamen indivisibile, quo existente sequuntur mira..."

Jag., p. 36

Índice

Bibliografia

Textos de Leibniz

Ad Christophori Stegmanni Metaphysicam Unitariorum. Publicado por N. Jolley em: Studia Leibnitiana, VII, 2, 1975. Trad. por N. Jolley em *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding*. Clarendon Press, Oxford, 1986.

La caractéristique géométrique. Organizado, traduzido e comentado por J. Echeverría et M. Parmentier. Vrin, Paris, 1995.

Confessio Philosophi (La profession de foi du philosophe). Texto, trad. e notas por Belaval, Y. 2ª ed. Vrin, 1993.

Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld. Introdução, texto e comentários por G. Le Roy. 6ª ed.Vrin., Paris, 1993.

Elementa calculi novi pro differentiis et summis, tangentibus et quadraturis, maximis et minimis, dimensionibus linearum, superficierum, solidorum, aliisque communem calculum transcendentibus - Publicado por: H-J Hess, em: Studia Leibnitiana - Sonderheft 14, 1986. Citado como *Elementa*.

Elementa philosophiae arcanae de summa rerum. Ed. et trad. por I. Jagodinsky. Citado como *Jag*., p.

Escritos de Filosofia Juridica y Politica. Ed. e trad.: Ortueta, J. S. Editora Nacional, Madrid, 1984.

Essais de Théodicée et *La Monadologie*. Jalabert, J. Aubier. Ed. Montaigne. Citado como *Teodicéia*.

Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum em: Couturat, *OFI*. Citado por *Generales inquisitiones*, §.

De l'horizon de la doctrine humaine et *Αποκαταστασιζ παντον - La Restitution Universelle*. Trad. e comentado por M. Fichant. Vrin, Paris, 1991.

Leibniz - Logical Papers. Ed. et trad. par G. H. R. Parkinson. Clarendon Press, Oxoford, 1966. Citado como *Parkinson*, p.

Mathematische Schriften . Gerhardt. George Olms Verlag. Hildesheim, 1971. Citado como GM, Vol, p.

La naissance du calcul différentiel - 26 articles des Acta Eruditorum. Intr., trad., e notas por M. Parmentier. 2ª ed. Vrin, Paris, 1995.

Newton / Leibniz – Col. "Os Pensadores". 2ª ed. Victor Civita, São Paulo, 1979.

Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain. Brunschwig. Flammarion, Paris, 1990. Citado como *N.E.*, L., Chap., p.

Opuscules et Fragments Inédits. Couturat. George Olms Verlag. Hildesheim, 1988. Citado como *OFI*.

Pensées sur l'instauration d'une physique nouvelle. Trad. por M. Fichant em: Philosophie, n° 39. Les éditions de Minuit, Paris, 1993.

Die Philosophischen Schriften. Gerhardt. George Olms Verlag. Hildesheim, 1996. Citado como GP, Vol., p.

Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités. 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques. Intr., trad. et notas: Rauzy, J-B. Trad.: Cattin, E., Clauxade, L., Buzon, F., Fichant, M., e Worms, F. PUF, Paris, 1998.

La réforme de la dynamique - De corporum concursu et autres textes inédits. Trad. e comentários por M. Fichant. Vrin, Paris, 1994.

Réfutation inédite de Spinoza. (Título original: *Leibnitii animadversiones ex autographo Bibliotecae regiae Hanoveranae*). Notas e comentários de Gaudemar, M. Babel – Actes Sud, 1999.

Sämtliche Schriften und Briefe. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Citado como *Ak*, série, vol.

Textes Inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre. Publicados e comentados por Gaston Grua. 2ª ed. PUF, Paris, 1998. Citado como *Grua*, p.

Vorausedition zur Reihe VI in der Ausgabe der Akademie der Wissenschaften der DDR, Münster, 1980-1992 (Pré-edição correspondente ao recém publicado Volume IV, Série VI dos *Sâmtliche Schriften und Briefe*). Citado como *Vorausedition*, p.

Outros autores:

ADAMS, R. M. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Oxford University Press, 1994.

ALCOBA, M. *La ley de continuidad en G. W. Leibniz*. Universidad de Sevilla, 1996.

ANDERSEN, K. "*The Method of Indivisibles: Changing Understandings*". dans: Studia Leibnitiana - Sonderheft 14, 1986.

ANSELMO / ABELARDO. Col. "Os Pensadores". 2ª ed. Victor Civita, São Paulo, 1979.

ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton University Press, Princeton, 1991.

ARNAULD, A. e NICOLE, P. *La Logique ou l'art de penser*. Ed. Clair, P. e Girbal, F. 2ª ed. Vrin, 1993.

BAYLE, P. *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdã, 1740 – Versão eletrônica pág. "www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/BAYLE" – 22/09/00.

BEELEY, P. *Kontinuität und Mechanismus*. Studia Leibnitiana – Supplementa 30, 1996.

DI BELLA, "*Il 'Requisitum' leibniziano come pars e ratio: tra inerenza e causalità*". em: Racionero, Q. e Roldán, C. (ed.), *G. W. Leibniz - Analogía y expressión*.

BELAVAL, Y. *Leibniz, Critique de Descartes*. Gallimard, Paris, 1960.

BENACERRAF, P. e PUTNAM, H (ed.). *Philosophy of mathematics – Selected readings*. 2ª ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

BERKELEY, G. *The Works of Geroge Berkeley Bishop of Cloyne*. Vol IV, Bibliotheca Britannica Philosophica. Nelson.

BOS, H.J.M. "*Differentials, Higher-Order Differentials and the Derivative in the Leibnizian Calculus*". em: Archive for History of Exact Sciences. Ed. C. Truesdell, Vol. 14, Springer-Verlag, Berlin, 1974/1975.

BOSINELI, F. "*Über Leibniz's Unendlichkeitstheorie*". em: Studia Leibnitiana, XXIII, 1991.

BOYER, C. *The History of the Calculus and its Conceptual Development*. Dover Publications, inc. New York.

BROAD, C. D. *Leibniz's* predicate-in-notion principle *and some of its alleged consequences*. em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol II.

BRODY, B. "*Leibniz's Metaphysical Logic*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol. I.

BRUNSCHVICG, L. *Les étapes de la philosophie mathématique*. A Blanchard, Paris, 1993.

CASTAÑEDA, H. "*Leibniz's Syllogistico-propositional Calculus*". em: Notre Dame Journal of Formal Logic, Vol. XVII, 4, 1976.

CLATTERBAUGH, K. *Leibniz's Doctrine of Individual Accidents*. Studia Leibnitiana – Sonderheft 4, 1973.

CAVALIERI, B. *Exercitationes geometricae sex*. Unione Matematica Italiana, 1980.

COUTURAT, L. *La logique de Leibniz*. George Olms Verlag, Hildesheim, 1985.

_____________. "*Sur la métaphysique de Leibniz*". em: Revue de Métaphysique et de Morale, Janvier-Mars 1995.

CURLEY, E. *The root of contingency*. em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol. I.

DASCAL, M. *La sémiologie de Leibniz*. Aubier Montaigne, Paris, 1978.

___________. "*Leibniz's Early view on Definition*". em: Studia Leibnitiana - Supplementa 21, 1980.

DEMÓCRITO. Em: *Os Pré-Socráticos* – Col. "Os Pensadores". 2ª ed. Abril Cultural, 1978.

DESCARTES, R. *Dos Princípios da Filosofia*. Trad. Landim, R., M. Rocha, E., Gleizer, M., e Almeida, G. em: Revista Analytica. Vol. 2, nº1 (1997) e Vol. 3, nº 2 (1998).

_____________. *Méditations Métaphysiques - Objections et Réponses suivies de quatre Lettres*. Beyssade, J-M et Beyssade, M. Flammarion, Paris, 1992.

DUCHESNAU, F. "*Leibniz on the Principle of Continuity*". em: Revue Internationale de Philosophie, Vol. 48, n° 188, 1994.

EARMAN, J. *Infinities, Infinitesimals, and Indivisibles: The Leibnizian Labyrinth*. dans Studia Leibnitiana, VII, 2, 1975.

EUCLIDES. *The Thirteen Books of Euclid's Elements*. Trad. Heath, Thomas. *Encyclopaedia Britannica*, The University of Chicago, 1980.

FICHANT, M. *Les axiomes de l'identité et la démonstration des formules arithmétiques: 2+2=4*. Revue Internationale de Philosophie, Vol. 48, n° 188, 2/1994.

___________. "*Leibniz et l'exigence de démonstration des axiomes: 'La partie est plus petite que le tout'*" em: M. Fichant, "Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz".

___________. "*L'origine de la négation*". em: Les études philosophiques. PUF, Paris, 1971.

___________. *Mécanisme et métaphysique: Le rétablissement des formes substantielles (1679)*. dans: Philosophie, n° 39. Les éditions de Minuit, Paris, 1993.

___________. *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Épiméthée, PUF, Paris, 1998.

FRANKEL, L. "*From a Metaphysical Point of View: Leibniz and the Principle of Sufficient Reason*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol. I.

___________. "*Causation, Harmony, and Analogy*". em: Rescher, N. (ed.) *Leibnizian Inquiries*.

FREUDENTHAL, H. "*Autour du principe de continuité de Leibniz*". em: Studia Leibnitiana – Sonderheft 14, 1986.

FRIEDMANN, G. *Leibniz et Spinoza*. Gallimard, Paris, 1975.

GRAM, M. S. (ed.) *Interpreting Kant*. University of Iowa Press, Iowa, 1982.

GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Aubier, 1994.

HANFLING, O. "*Leibniz's Principle of Reason*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol. I.

HILBERT, D. "*On the infinite*". em: Benacerraf, P. e Putnam, H. (ed.) *Philosophy of mathematics – Selected readings*.

HINTIKKA, J. *Time & Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Clarendon Press, Oxford, 1975.

HOBBES, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. Monteiro, J. e Nizza da Silva, M. Coleção "Os Pensadores", 3ª ed. Victor Civita, 1983.

__________. *Opera Philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*. Gulielmi Molesworth. 2ª ed. Scientia Verlag Aalen, Alemanha, 1966. Citado como *Opera Latina*, Vol., p.

HOOKER, M. (ed.). *Leibniz: Critical and Interpretative Essays*. Manchester University Press, 1982.

HORVÁTH, M. "*On the Attempts made by Leibniz to Justify his Calculus*". em: Studia Leibnitiana, 18 – Bd VIII, Heft 1, 1986.

ISHIGURO, H. *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*. 2ª ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

JOLLEY, N. *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding*. Clarendon Press, Oxford, 1986.

__________. "*Leibniz and Phenomenalism*". em: Studia Leibnitiana, XVIII, 1, 1986.

__________. "*An Unpublished Leibniz Manuscript on Metaphysics*". em: Studia Leibnitiana, VII, 2, 1975.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Coleção "Os Pensadores". 2ª ed. Abril Cultural, São Paulo, 1980.

KAUPPI, R. *Über die leibnizsche Logik.* em: Acta Philosophica Fennica, Helsinki, 1960.

_________. *Einige Bemerkungen zum principium identitatis indiscernibilium bei Leibniz*". em: Zeitschrift für philosophishce Forschung, Bd.XX, 1966.

KOVACH, F. "*Action at distance in the cosmology and metaphysics of G. W. Leibniz*". em: Rescher, N. (ed.) *Leibnizian Inquiries*.

KRETZMANN, N. (ed.) *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*. Cornell University Press, Ithaca and London, 1982.

KULSTAD, M. " *A Closer Look at Leibniz's Alleged Reduction of Relations*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol. II.

____________. *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*. Philosophia Verlag GmbH, 1991.

LAMARRA, A. (org.) *L'infinito in Leibniz: Problemi e Terminologia* - Lessico Intellettuale Europeo, LII. Edizione dell'Ateneo, 1990.

____________. "*Substantial forms and monads. The 'Système nouveau' in comparison with the 'Principes de la nature et de la grâce'*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: 'New System' (1695)* – Lessico Intellettuale Europeo, LXVIII. Leo S. Olschki Editore, 1996.

LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. Loyola, São Paulo, 1992.

LENZEN, W. *Das System der Leibnizschen Logik*. Walter de Gruyter, Berlin, 1990.

__________. "*'Non-est' non est 'est non'. Zu Leibnizens Theorie der Negation*". em: Studia Leibnitiana XVIII, 1, 1986.

LEVY, L. "*Representação e Sujeito: O Conceito Cartesiano de Idéia*" em : Marques, E., Rocha, E., Levy, L. Pereira, L. Gleizer, M., Pinheiro, U. (org), *Verdade, conhecimento e ação*".

LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Nidditch, P. (ed.). Clarendon Press, Oxford.

________. *An Essay Concerning Human Understanding*. Resumida e editada por Yolton, J. Everyman, 1993.

LOEMKER, L. "*Leibniz's Conception of philosophical Method*". em: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. XX, 1966.

LOPES DOS SANTOS, L. H., "*Anotações sobre Leibniz, o Estoicismo, Substância e Labirintos*" em: Marques, E., Rocha, E., Levy, L. Pereira, L. Gleizer, M., Pinheiro, U. (org), *Verdade, conhecimento e ação*".

MANCOSU, P. e VAILATI, E. "*Torricelli's Infinitely Long Solid and Its Philosophical Reception in the Seventeenth Century*". em: Isis, Vol. 82, nº 311 – 03 / 1991.

MARCONDES, D. "*Da Luz Natural ao Signo Convencional: Pensamento Intuitivo versus Pensamento Discursivo na Filosofia Moderna*" em : Marques, E., Rocha, E., Levy, L. Pereira, L. Gleizer, M., Pinheiro, U. (org), *Verdade, conhecimento e ação*".

MARQUES, E., ROCHA, E., LEVY, L. PEREIRA, L. GLEIZER, M., PINHEIRO, U. (org), *Verdade, conhecimento e ação – Ensaios em Homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. Loyola, São Paulo, 1989

MATES, B. "*Leibnizian Possible Worlds and Related Modern Concepts*". em: *The Leibniz Renaissance* - Rev.: Biblioteca di Storia della Scienza, Vol. 28. Leo Olschki Editore. Firenze, 1989.

_________. "*The Lingua Philosophica*". em: Sudia Leibnitiana - Sonderhaft 8, 1979.

_________. *The Philosophy of Leibniz*. Oxford University Press, Oxford, 1986.

McCULLOUGH, L., *Leibniz on Individuals and Individuation. The Persistence of Premodern Ideas in Modern Philosophy*. Public Academic Publishers, 1996.

McDONALD ROSS, G. "*Are there Real Infinitesimals in Leibniz's Metaphysics?*". em: Lamarra, A. (org.) *L'infinito in Leibniz: Problemi e Terminologia.*

___________________. "*Leibniz's Phenomenalism and the Construction of Matter*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol. IV.

McRAE, R. *Leibniz: Perception, Apperception and Thought.* University of Toronto Press, Toronto, Toronto and Buffalo, 1976.

MILLER JR., Fred. "*Aristotle against Atomists*" em: Kretzmann, N. (ed.) *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought.*

MITTELSTRASS, J., "*Die Begründung des principium rationis sufficientis*". em: Studia Leibnitiana – Supplementa III, 1969.

MUGNAI, M. "*Intensionale Kontexte und 'termini reduplicativi' in der Grammatica rationis von Leibniz*". em: Studia Leibnitiana - Sonderhaft 8, 1979.

___________. "*Leibniz's Theory of Relations*". em: Studia Leibnitiana - Supplementa, XXVIII, 1992.

___________. "*On Leibniz's Theory of Relations*". em: Studia Leibnitiana - Sonderheft 15, 1988.

NORTHROP, F. S. C., "*Leibniz's Theory of Space*" em: Journal of the History of Ideas, Vol. Iim nº 4, outubro, 1946.

NUCHELMANS, G. *Judgement and Proposition. From Descartes to Kant*. North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1983.

PARIENTE, J-C. *L'analyse du langage à Port-Royal*. Les éditions de Minuit, Paris, 1985.

PARKINSON. "*The 'Intelectualization of Appearences': Aspects of Leibniz's Theory of Sensation and Thought*". em: Hooker, M. (ed.), *Leibniz: Critical and Interpretative Essays*.

___________. "*Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*". Oxford University Press, Oxford, 1965.

___________., *Substantial forms in the 'Système nouveau' and related works*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: 'New System' (1695)* – Lessico Intellettuale Europeo, LXVIII. Leo S. Olschki Editore, 1996.

PEURSEN, Cornelis-Anthonie. "*Ars inveniendi bei Leibniz*". em: Studia Leibnitiana, XVIII, 1, 1986.

PLATÃO. *Timée*. Trad. Rivaud, A. em: *Platon – Œuvres Complètes*, Tome X. Société d'édition *'Les belles lettres'*, Paris, 1949.

POSER, H. *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G.W. Leibniz*. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1969.

RACIONERO, Q. "*Verdad y expressión: Leibniz y la crítica del subjetivismo moderno*" em: Racionero, Q. e Roldán, C. (ed.), *G. W. Leibniz - Analogía y expressión.*

RACIONERO, Q. e ROLDÁN, C. (ed.). *G. W. Leibniz - Analogía y expressión*. Editorial Complutense, Madrid, 1994.

RAUZY, J.-B. "*Leibniz et les termes abstraits: un nominalisme par provision*". em: Philosophie, n° 39. Les éditions de Minuit, septembre, 1993.

RESCHER, N. "*Contingence in the Philosophy of Leibniz*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol. I.

____________. *Leibniz – An Introduction to his Philosophy*. Gregg Revivals, England, 1993.

___________. "*Leibniz's interpretation of his logical calculi*". em: The Journal of Symbolic Logic, Vol. 19, n. 1, 1954.

___________. (ed.) *Leibnizian Inquiries – a Group of Essays*. University of Pittsburg, University Press of America, 1989.

ROSENFIELD, D. *Filosofia política & natureza humana*. L&PM, 1990.

RUSSELL, B. *A Filosofia de Leibniz*. Trad.Villalobos, Barros et Monteiro. de: *A Critical Expositions of Leibniz*, 5ª ed., 1958. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1968.

RUTHERFORD, D. *Leibniz and the Rational Order of Nature*. Oxford University Press, 1994.

_______________. "*Demonstration and reconciliation: the eclipse of the geometrical method in Leibniz's philosophy*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: 'New System' (1695)*.

_______________. "*Truth, Predication and the Complete Concept of an Individual Substance*". em: Studia Leibnitiana – Sonderheft 15, 1988.

SCHEPERS, H. "*Leibniz' Arbeiten zu einer Reform der Kategorien*". em: Zeitschrift für philosophishce Forschung, Bd.XX, 1966.

____________. "*Begriffsanalyse und Kategorialsynthese : Zur Verflechtung von Logik und Metaphysik bei Leibniz*". em: Studia Leibnitiana – Supplementa 3, 1969.

SCHRECKER, P. *Leibniz et le principe du tiers exclu*". em: Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique – Hermann & Cie., Paris, 1936.

SEIGFRIED, H. "*Kant's 'Spanish Bank Account'*". em: Gram, M., *Interpreting Kant*.

SLEIGH Jr., R. "*Leibniz on the Two Great Principles of all our Reasonings*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol. I.

SORABJI, R. "*Atoms and Time Atoms*" em: Kretzmann, N. (ed.) *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*.

SWOYER, C. "*Leibniz on Intension and Extension*". em: Noûs, 29:1. Basil Blackwell, Cambridge, 1995.

TORRICELLI, E. *Opere do Evangelista Torricelli*. Loria, Gino (ed). Stablimento Tipo-Litografico G. Montanari, Faenza, 1919. Citado como *Opere*, Vol., p.

TROISFONTAINES, C. "*L'approche logique de la substance et le principe des indiscernables*". em: Studia Leibnitiana – Sonderheft 15, 1988.

VAILATI, E. *Leibniz and Clarke - A Study of Their Correspondence*. Oxford University Press, Oxford, 1997.

___________. "*Leibniz on Necessary and Contingent Predication*". em: Studia Leibnitiana, XVIII, 1, 1986.

WALLIS, J. *Opera Mathematica*. Georg Olms Verlag, Hildesheim – New York, 1972. Citado como *Opera*, Vol. p.

WIGGINS, D. "*The concept of the Subject contains the Concept of the Predicate*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol. II.

WILSON, C. *Leibniz's metaphysics. A historical and comparative study*. Manchester University Press, Manchester, 1989.

WOOLHOUSE, R. (ed.), *Leibniz: 'New System' (1695)* – Lessico Intellettuale Europeo, LXVIII. Leo S. Olschki Editore, 1996.

________________. (ed.). G.W. *Leibniz: Critical Assessments*. Routledge, London and New York, 1994.

Apresentação do trabalho

O primeiro desafio que se coloca para aquele que pretende se dedicar ao estudo da filosofia leibniziana é o artigo definido na formulação: "***a*** filosofia leibniziana". À diferença de boa parte dos protagonistas que fazem a história da filosofia, Leibniz, como ele mesmo declarara, jamais se dedicou a apresentar sua filosofia de forma sistemática[1]. O que o estudioso encontra ao fazer um levantamento das obras publicadas do autor é um conjunto de fragmentos, opúsculos, cartas[2], cujo ordenamento cronológico – na medida em que é possível fazê-lo – denuncia a dificuldade de proceder àquilo que o filósofo mesmo jamais realizara: apresentar um corpo organizado de teses cuja leitura permite observar tanto uma evolução no pensamento do autor quanto uma distribuição dos temas por ele abordados ao longo do tempo, bem como o nexo entre eles. Na apresentação de seu pensamento, Leibniz costuma não apenas retomar uma premissa ou tese que já se poderia bem julgar por ele abandonada ou recusada, como também se dedicar, ao mesmo tempo, a uma notável variedade de assuntos os quais abandonaria para depois retomar, alternando, constantemente, os temas filosóficos discutidos. Desses dois hábitos leibnizianos, ao menos o último pode ser explicado pela personalidade do filósofo. Este sempre manifestara dar grande importância ao debate e, não

[1] Cf. GP VII, p. 451.

[2] O único trabalho de filosofia na forma de um livro que Leibniz publicaria seria a *Teodicéia*. A nos pautarmos pelas próprias declarações de Leibniz, deveríamos considerar tal trabalho como sendo, por assim dizer, um "pseudo-livro", antes que o resultado de um trabalho ordenado de reflexão filosófica. Segundo Leibniz, esta obra seria antes a reunião de uma série de fragmentos, escritos no auge e ao sabor das polêmicas sobre temas morais que então agitavam a corte em Hanover*. Quanto ao outro livro de Leibniz – os *Novos ensaios* -, publicado postumamente, trata-se antes de um comentário minucioso sobre o livro *An Essay on Human Understanding* de Locke. Nesse comentário, Leibniz apresenta, na forma de um diálogo em que se ajusta bastante à terminologia lockeana, suas críticas às teses lá sustentadas.

*"Meu livro intitulado : *Essais de Théodicée, sur la Bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*, será concluído em breve em Amsterdã por Jaques Troyel. A maior parte desta obra tinha sido feita aos pedaços <*par lambeaux*>, quando era hóspede da falecida Rainha da Prússia, em que essas matérias eram freqüentemente agitadas, na ocasião do Dicionário e das outras obras do Sr. Bayle, que eram muito lidas lá. Eu tinha o costume nos discursos de responder às objeções do Sr. Bayle, e mostrar à Rainha que elas não eram tão fortes quanto certas pessoas, pouco favoráveis à Religião, queriam fazer crer. Sua majestade ordenava-me sempre colocar minhas respostas por escrito, a fim de que pudessem ser consideradas com atenção. Depois da morte desta grande Princesa, eu reuni essas peças e aumentei por exortação dos amigos que estavam informados a respeito, fazendo a obra da qual acabo de falar, *que é uma oitava* de razoável grandeza" Leibniz a Th. Burnett – GP III, pp. 320-321).

obstante sua fama de "*Loevenix*"[3], sempre mostrara uma preocupação especial com temas religiosos e teológicos, tendo aliás eleito a conciliação entre católicos e protestantes um de seus objetivo eminentes. Isso faria dele um interlocutor espantosamente flexível, habilitado a discutir os mais variados temas, ajustando-se não apenas aos assuntos de interesse de seus interlocutores, mas também muitas vezes às nuances terminológicas destes.

Os reflexos disso na literatura que se constituiria subseqüentemente sobre temas leibnizianos nem sempre seriam os mais benéficos. Não faltaria, por exemplo, quem visse na *Teodicéia* o lugar por excelência onde Leibniz exporia suas reflexões sobre o problema lógico das modalidades[4], e não um lugar em que as discussões a respeito apenas emergiriam, evocadas e moldadas pelo que então estava realmente em debate: as questões morais e religiosas vinculadas às condições de compatibilização entre onisciência divina e liberdade humana. Não faltaria tampouco quem se dispusesse a debater "a teoria leibniziana das idéias inatas" como se Leibniz efetivamente propusesse uma "teoria das idéias inatas"[5], quer dizer, negligenciando o fato de que a expressão unicamente comparece nos escritos em que ele se dedica a comentários sobre a filosofia de Locke e sobre a teoria lockeana das idéias[6].

Deslizes tópicos como esses infelizmente não ilustram todos os tipos de dificuldades com que se depara o estudioso de Leibniz. Após as tentativas feitas por Couturat e, na esteira deste, por Russell, de apresentar sistematicamente aquela filosofia, o que se observa na literatura posterior é, pode-se dizer, a total renúncia a dar prosseguimento a um tal tipo de abordagem. Os insucessos que os estudiosos não se cansam de denunciar nas tentativas daqueles comentadores - sem diminuir evidentemente a riqueza do seu trabalho (e aqui se ressalta sobretudo o que nos lega Louis Couturat) - parecem alimentar a incredulidade de que as teses de Leibniz sejam aptas a se coordenar na forma de um sistema filosófico. Tal incredulidade tem se refletido na opção por restringir a investigação a um tema particular, sendo o cuidado com a articulação e a compatibilidade dos resultados com demais teses leibnizianas uma preocupação quando muito secundária, para não dizer inexistente.

Poucas alternativas concorreriam com esta em prudência não fosse o que da sua aplicação revela-se uma conseqüência inevitável: a dificuldade em se reunir as abordagens pulverizadas da filosofia na forma de um sistema. Ora, um tal resultado vai de encontro não

---

3 "Incrédulo" em baixo-alemão.
4 Ver por exemplo H. Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, p. 171.
5 Ver por exemplo N. Rescher, *Leibniz – An Introduction to his Philosophy*, XII, 4. E B. Russell, *A filosofia de Leibniz*, §98-§99.
6 Nada impede evidentemente que se investigue e discuta a posição de Leibniz sobre a doutrina das idéias inatas. O que é sempre discutível é unicamente a falta de cuidado na negligência acima mencionada. Pois esta

apenas às convicções do próprio Leibniz a respeito de sua doutrina, mas também à ambição de toda teoria que se pretenda filosoficamente pertinente. Efetivamente, para que possa pleitear relevância filosófica, uma doutrina deve se constituir de um corpo teórico articulado e coerente de teses satisfatoriamente justificadas e integradas; e não um elenco de teses incoerentes e desajustadas, como se o filósofo dissesse ou desdissesse tal ou tal coisa ao sabor das circunstâncias. A se conceder a Leibniz o título de filósofo, não se pode recusar a sua filosofia um caráter sistemático. Pois uma tal postura se revelaria não apenas um equívoco do ponto de vista filosófico mas também uma injustiça, consistente em reduzir a doutrina leibniziana a algo que ela seguramente não é: "um asqueroso mistifório de observações enfeixadas a trouxe-mouxe e de princípios racionais meio engrolados com que se deliciam as cabeças ocas", como bem poderia descrever o mais notável dos seus herdeiros[7]. De resto, o próprio Leibniz já teria se adiantado sobre a natureza sistemática de sua filosofia. Ele afirma não escrever nada que não possa apresentar na forma de uma argumentação rigorosa[8], chegando mesmo a declarar que sua filosofia seria "toda matemática", ou ao menos estaria a apta a se apresentar assim[9]. Segundo ele, seus princípios são tais que "dificilmente poderiam ser separados uns dos outros. Quem conhece bem um, conhece todos"[10]. Dessas estimações deve-se concluir que o fato de Leibniz ter se contentado apenas em declarar sua filosofia sistemática, sem jamais tê-la apresentado de forma ordenada, não exime o estudioso de executar seu próprio trabalho de modo a contribuir para que uma tal apresentação possa ser feita. Ao contrário, tal fato apenas o onera com uma tarefa adicional.

Leibniz declara ter chegado a um amadurecimento satisfatório de sua doutrina em meados dos anos oitenta[11], o que nos permite situá-lo no período entre a divulgação, nas *Acta Eruditorum*, de sua grande descoberta matemática[12] e a redação das *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum*, o mais célebre texto de lógica leibniziano, no qual ele enfim detalha o modo como aborda logicamente a diferença entre proposições necessárias e contingentes[13]. Daí em diante, esclarece, as diferenças que se observam nos seus escritos

---

negligência dissimula o fato de que a expressão "idéias inatas", com toda as suas implicações teóricas, quiçá mesmo platônicas, é algo de estranho à filosofia de Leibniz.

[7] Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes* - *Ak*, p. 31.

[8] "Não escrevo jamais nada em filosofia que não o trate por definições e por axiomas, embora eu nem sempre lhe dê este ar matemático que repele as pessoas, pois é preciso falar de modo familiar para ser lido por pessoas comuns" (GP III, p. 302).

[9] GM I/II, p. 258.

[10] GP II, p. 412.

[11] Carta a Thomas Burnett de 8 de maio de 1697 - GP III, p. 205.

[12] Em 1684, Leibniz tornaria público seu cálculo infinitesimal no opúsculo *Nova Methodus pro Maximis et Minimis, itemque Tangentibus, quae nec fractas nec irrationales quantitates moratur et singulare pro illis calculi genus* (GM V, pp. 220-226).

[13] Ver §61 e §130(bis).

remeteriam sobretudo a uma tentativa de se servir de uma terminologia adequada à melhor compreensão do leitor, antes que propriamente a uma mudança de perspectiva ou de convicção[14]. De fato, como já assinalara B. Mates, e ratificando ainda as declarações do próprio Leibniz, não obstante a dispersão em que se apresenta, a filosofia leibniziana exibe uma grande homogeneidade e linearidade quanto a seu conteúdo[15]. Nas ocasiões em que o filósofo afirma ter abandonado tal ou tal tese, observa-se que ele apresenta quase invariavelmente as mesmas: a existência de átomos, o vazio, e a recusa do que os escolásticos denominariam "formas substanciais"[16]. Diga-se de passagem essas transformações deixam-se todas datar de épocas precedentes àquela em que redige as *Generales inquisitiones*. Mesmo o *De arte combinatoria* (1666), cuja reedição Leibniz lamentaria, considerando ser um trabalho que ainda denuncia as limitações juvenis, não seria propriamente rejeitado[17]. Com efeito, ele jamais abandonaria a idéia fundamental sobre a qual se apóia no trabalho, mas, ao contrário, sempre atribuiria uma grande importância, durante toda a sua vida, às operações relativas ao cálculo combinatório[18].

Essas considerações justificam o procedimento adotado nesse trabalho para se abordar a filosofia leibniziana. Na pesquisa que aqui se apresenta, os textos pertinentes ao período de maturidade filosófica do nosso autor são abordados antes em função de aspectos temáticos e argumentativos que propriamente históricos. Sem desconhecer a relevância das questões pertinentes a um provável processo de amadurecimento de suas idéias, adota-se aqui um tratamento dos textos que privilegia sua linearidade temática, independentemente da consideração da época em que foram escritos. Assim é que diversas vezes, na investigação sobre as razões do filósofo para assumir tal ou tal tese, são buscadas reflexões escritas em diferentes épocas. Evidentemente não se ignora aqui que um estudo cauteloso se pautaria por conjugar as considerações históricas com aquelas pertinentes à cadeia argumentativa. Todavia, visto que as limitações deste trabalho não deixam esta alternativa, e ponderando ainda, com base nas estimações feitas precedentemente, que não seria injustificável optar pela via da linearidade temática, considerou-se que fazê-lo seria não apenas permissível, mas mesmo aconselhável. Aconselhável porque, se Leibniz é realmente um filósofo, então, deve-se pretender válido para o estudo de sua doutrina o que P. Aubenque, em seu notável estudo sobre Aristóteles, propõe como um princípio para o estudo de toda e qualquer doutrina

[14] Carta a Remond de 26 de agosto de 1714 (GP III, p. 624).
[15] *The Philosophy of Leibniz*, pp. 7-8
[16] Ver por exemplo GP IV, pp. 478-479. Ver também GP III, p. 205.
[17] Ver *N.E.*, IV, iii, §18 – p. 303.

filosófica : a suposição de que o filósofo "permanece a cada instante responsável pela totalidade de sua obra, enquanto não tenha dela renegado expressamente tal ou tal parte"[19].

Isso estando esclarecido, venhamos ao que se constitui o objeto de estudo deste trabalho. Para apresentá-lo com poucas palavras, pode-se dizer que ele se resume à tentativa de compreender a seguinte afirmação de Leibniz: "penso ter resolvido um mistério que me deixou perplexo por muito tempo: eu não compreendia de que modo o predicado poderia estar no sujeito sem que contudo a proposição fosse tornada necessária. Mas o conhecimento das questões Geométricas e da análise dos infinitos acendeu-me a luz sobre isso, e assim compreendi que também as noções são resolvíveis no infinito"[20]. A se ater a esta exposição sumária do tema, corre-se o risco de não se notar tudo o que nela está implicado. Portanto, para melhor explicitar os problemas que se visa abordar aqui, examinemos mais atentamente a referida declaração. A primeira coisa que é preciso observar é que Leibniz aí expõe, ainda que de forma resumida e obscura, a maneira como crê resolver uma questão fundamental da lógica modal: a diferença entre o possível e o necessário. E isso explicita justamente o tema central da investigação que se propõe aqui: explicar a maneira como o filósofo trata a distinção entre o necessário e o contingente. Desnecessário lembrar a importância de uma tal investigação; não apenas por sua dimensão polêmica entre os intérpretes de Leibniz, mas sobretudo por seu alcance para a filosofia em geral. Além de ocupar um lugar fundamental na filosofia da lógica, o tema afeta de modo decisivo o campo da filosofia moral. De fato, o problema da contingência está intrinsecamente ligado àquele da liberdade, que, a seu turno, está na base das condições de imputação e de responsabilidade moral.

Uma tarefa que se apresenta para aquele que se propõe a explicar a passagem citada concerne à concepção leibniziana de verdade. Esta é aí mencionada quando ele se refere à relação entre o predicado e o sujeito em uma proposição. E esta menção já insinua a definição canônica que os intérpretes atribuem a Leibniz, a qual é designada em geral como "intensional": "verdadeira é a proposição cujo predicado está contido no sujeito, ou mais geralmente, cujo conseqüente está contido no antecedente"[21]. Pouco importa, sustenta o filósofo, se a proposição é contingente ou particular: é sempre "**necessário*** que haja alguma conexão entre os termos, ou seja, que um fundamento possa ser dado na coisa <*à parte rei*> a partir do qual a razão da proposição possa ser dada, ou seja, uma prova *a priori* possa ser

---

[18] Na verdade, e como se terá oportunidade de abordar mais adiante, pode-se dizer que a idéia de combinatória constitui um elemento imprescindível para a compreensão de diversas opções filosóficas de Leibniz.
[19] *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1994 - pp. 9-10.
[20] *Phil. IV, 3, a, 1 – OFI*, p. 18.
[21] *Phil., VII, C, 62 – OFI*, p. 401.

encontrada"[22]. Face a esta caracterização de verdade, a questão fundamental que se coloca é portanto por que Leibniz teria anuido a uma tal concepção. Por que teria ele concebido a verdade como essencialmente determinada pelas relações internas entre os termos de uma proposição, antes que como uma correspondência entre o que é nela afirmado e a coisa? Por que sustentar uma tal concepção que, ao menos aparentemente, descarta toda relação aos elementos concretos (objetivos) estimados igualmente pertencer às condições da verdade em geral?

Frente a uma tal caracterização de verdade, um outro problema se delineia: se o predicado está contido no sujeito – e isso nas proposições necessárias, bem como nas contingentes -, então toda negação de uma proposição verdadeira implica uma contradição, o que parece aniquilar as condições para que se possa garantir um terreno firme para a contingência. Todavia, Leibniz não confessa estar obrigado a rejeitar a contingência; ele afirma antes que teve dificuldade em compreender como, uma vez dada a natureza da verdade, uma verdade pode ser contingente. O problema que realmente se coloca para ele não é em absoluto **se** uma proposição pode ser contingente, mas **como** pode ser que haja proposições contingentes. Uma tal certeza relativamente à realidade da contingência suscita evidentemente a questão sobre as razões que a explicam. É preciso então responder por que Leibniz está de tal modo persuadido de que a contingência é uma realidade da qual se parte e não algo cuja possibilidade se pode colocar em dúvida. Certamente se poderia sugerir que a resposta a uma tal dificuldade não exige demasiado esforço: basta lembrar o misticismo de Leibniz, seu comprometimento em garantir a liberdade da escolha, tanto para Deus quanto para os homens. Esta hipótese explicativa pode por fim à discussão de uma maneira definitiva. Contudo, se ela fosse verdadeira, ou ao menos se fosse toda a verdade, ela denunciaria Leibniz como um filósofo pouco digno deste título, e isso basta para que se a exclua como uma alternativa.

Uma vez exposta a dificuldade, a saber, não **se**, uma vez dada a natureza da verdade, a contingência é possível, mas **como**, uma vez dada a natureza da verdade, a contingência é possível, Leibniz adianta-se a nos indicar o caminho que encontrara para solucioná-la. E nisso é claríssimo: é o conhecimento da geometria e a análise dos infinitos que mostram que uma proposição também pode ser resolvida no infinito[23]. A clareza da formulação não diminui

---

[22] Id., p. 402 - * grifo meu.

[23] Poder-se-ia suspeitar da correção da passagem feita aqui, a saber, da infinitude da análise das noções àquela das proposições. A suspeita pode ser desfeita se se recorre a afirmações do próprio Leibniz. Em um opúsculo onde pretende apresentar a "origem das verdades contingentes", ele apresenta a infinitude da análise das proposições (verdades) contingentes afirmando que tal infinitude reside em que tais proposições se resolveriam

contudo a obscuridade de sua compreensão. E esta obscuridade manifesta-se na polêmica entre os intérpretes relativamente à maneira como se deve considerar a natureza da contingência em Leibniz. Louis Couturat, por exemplo, toma as proposições contingentes, assim como as necessárias, como situadas, por assim dizer, em um mesmo patamar, sendo distinguidas apenas pela extensão da suas respectivas análises[24]. Se tal interpretação é correta, então nenhuma diferença de natureza tem efetivamente lugar entre verdades necessárias e contingentes; a diferença entre umas e outras seria então meramente quantitativa, remetendo à psicologia, e não à lógica[25]. A relutância em admitir que Leibniz tenha cometido tão ingênuo equívoco parece ter conduzido B. Mates a eleger a noção de mundos possíveis, em detrimento daquela de análise infinita, como a base a partir da qual uma distinção sólida entre necessidade e contingência poderia ser assegurada na filosofia leibnziana[26].

A dificuldade que se vê nessa escolha – além daquelas a que se associa a noção de mundos possíveis[27] - é que ela despreza ocorrências que não são raras nas obras de Leibniz. De fato, o filósofo freqüentemente faz apelo à análise infinita para caracterizar as proposições

---

em noções cuja resolução, a seu turno, demandaria uma infinidade de passos (Cf. *Theol., VI, 2, f, 11 - OFI*, pp.1-2).

[24] Cf. *Sur la métaphysique de Leibniz*, p. 16.

[25] "As verdades contingentes são analíticas, como todas as verdades; somente a análise de seus termos é *infinita*, de sorte que não podemos demonstrá-las reduzindo-as a proposições idênticas. Elas nem por isso são menos identidades aos olhos de Deus, o único que pode esgotar esta análise infinita 'de um só golpe de espírito'" (Id. ibid.).

[26] Cf. *Leibnizian Possible Worlds and Related Modern Concepts*, pp. 181-183. Ver também *The Philosophy of Leibniz*, VI, §1.

[27] Um percurso sobre os estudos feitos a respeito da noção leibniziana de mundos possíveis revela que não é tão fácil garantir relações logicamente satisfatórias (quer dizer, relações respondendo às exigências dos princípios de contradição e do terceiro excluído) entre o veradeiro e o falso quando se ampara nela. Sobre esse assunto lembremos por exemplo a conclusão de Russell de que, no domínio do contingente, não haveria verdade ou falsidade *stricto sensu*, mas verdade ou falsidade de tal ou tal mundo possível. Para evitar uma tal tese, H. Ishiguro se apoiaria sobre a diferença entre proposições de essência e proposições de existência, sustentando que toda proposição de existência teria um "clone", por assim dizer, cuja única diferença com respeito à sua "matriz" seria que esta afirma uma simples possibilidade, e não uma existência (*Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, IX, 3). Uma dificuldade desta tese seria conciliá-la com a distinção leibniziana entre esses tipos de proposições a partir da extensão da análise: como se pode demonstrar exaustivamente uma proposição de essência sem ao mesmo tempo demonstrar sua correlata existencial? Salvo se se toma a existência como um predicado, quer dizer, salvo se se admite que a atribuição de existência modifica o conteúdo da proposição, não se poderia fazê-lo. Mas se a existência modifica o conteúdo da proposição, então se trata de duas proposições distintas, quer dizer, com dois conteúdos proposicionais diferentes. Ora, nesse caso, bastaria perguntar se aquela proposição de existência é possível, tornando-a novamente uma afirmação de essência. E esta afirmação de essência deveria, por suposição, ser analisada em um número finito de passos, preservando, por via de conseqüência, seu valor de verdade em todos os mundos possíveis. Por fim, é interessante considerar ainda a dificuldade encontrada por Mates sobre o tema, pois ela compromete a própria diferença entre as modalidades que é estimada resolver. Segundo este autor, as condições para distinguir as modalidades tornam-se problemáticas quando se as confronta às teses de Leibniz sobre a noção individual. Mates observa que nesse caso, "quando uma proposição existencial falsa tem um conceito individual completo como sujeito (com a necessária especificação do tempo), ela será falsa de todos os mundos possíveis, e conseqüentemente sua negação será uma verdade necessária" (*The Philosophy of Leibniz*, p. 115).

contingentes nos escritos em que se consagra à reflexão sobre as modalidades[28]. Ao passo que é difícil encontrar, nessas ocasiões, a expressão "mundos possíveis". Diga-se de passagem, é justamente a partir da distinção entre análise finita e análise infinita que, nas *Generales inquisitiones*, Leibniz apresenta seu tratamento lógico das distinções modais[29]. E é forçoso constatar que aí jamais se encontra a expressão "mundos possíveis". Estas considerações obrigam evidentemente a reconhecer a interpretação de Couturat como traduzindo mais fielmente as palavras de Leibniz. No que não se vê obrigatoriamente nenhum problema, visto que o objetivo da pesquisa proposta aqui é compreender a maneira como Leibniz resolve a questão, e não propor resoluções possíveis partindo do que se apresenta como alternativa entre as expressões que ele utiliza. Nem por isso se deve desprezar a justa suspeita de Mates, de que Leibniz não nos decepcionaria com um procedimento tão contrário ao que lhe é habitual[30] cometendo o equívoco que se insinua pela interpretação de Couturat. Assim, se é preciso insistir sobre o que o filósofo afirma ser sua resposta ao problema da contingência, é preciso igualmente avaliar se a interpretação de Couturat traduz ainda o espírito das teses leibnizianas a esse respeito. Antes de descartar de antemão a explicação a partir da distinção relativamente à extensão da análise, tentemos portanto compreendê-la.

A primeira indicação que se apresenta para guiar uma tal investigação é justamente o apelo à matemática. Poderia ser sugerido que tal apelo seria fruto apenas da familiaridade do filósofo com a disciplina, e que, fosse ele um médico ou um geógrafo, ele não teria se servido das mesmas palavras para se fazer compreender. Dito de outro modo, o recurso à matemática poderia ser considerado apenas como a ocasião para tecer meras analogias, cujo único objetivo seria facilitar a compreensão de afirmações obscuras. Todavia, conferir um tal estatuto à relação entre matemática e lógica nesse contexto não faz jus à afirmação de Leibniz. Antes que dizer simplesmente que se pode servir da matemática para ilustrar a dificuldade sobre a contingência, ele afirma que é a análise dos infinitos em matemática que lhe proporcionara a oportunidade de resolvê-la. E mais, ele afirma ter compreendido que tal ocorre porque as noções podem **também** ser resolvidas no infinito.

Se é permitido tomar em sentido estrito o termo "também" neste contexto, ser resolvido no infinito para uma proposição deve compartilhar os mesmos procedimentos gerais que ser resolvido no infinito para uma proporção entre grandezas incomensuráveis[31]. Melhor dizendo, o que justifica e torna inteligível o apelo à noção de infinito e de resolução ao

[28] Ver por exemplo *De existentia – Grua*, pp. 303-306; *Origo veritatum contingentium – OFI*, pp. 1-3.
[29] Ver *Generales inquisitiones*, §60, §61 e §130 (bis).
[30] Ver *Leibnizian Possible Worlds and Related Modern Concepts* – pp. 182-183.
[31] Grandezas incomensuráveis são aquelas em que a divisão de uma por outra resulta em um número irracional.

infinito deve ser o mesmo princípio geral em um caso como no outro. Como aliás Leibniz afirma na seguinte passagem:

> "Se, com efeito, a noção do predicado estava naquela do sujeito por um tempo dado, como, sem contradição e impossibilidade, o predicado poderia agora estar ausente do sujeito sem que a noção deste não fosse afetada por isso?
> 'Enfim uma luz nova e inesperada veio-me de onde eu menos esperava, a saber, de considerações matemáticas sobre a natureza do infinito. Há certamente dois labirintos do espírito humano: um concerne à composição do contínuo, o outro à natureza da liberdade, ambos nascem de uma fonte idêntica no infinito"[32].

A compreensão do infinito para a demonstração em Leibniz passa, portanto, pela compreensão da maneira como ele concebe o infinito em geral, que considera ser a fonte comum tanto do contínuo quanto da contingência. E deste ponto de vista, ele nos assinala que suas reflexões no domínio da matemática deram-lhe uma preciosa contribuição. Com efeito, a matemática mostra-se um lugar em que sua utilização da expressão "infinito" pode se exibir e se esclarecer.

O interesse de Leibniz pela matemática dos infinitos não é desconhecido. Vários dos trabalhos que publicara nas *Acta Eruditorum* são consagrados a resolver problemas geométricos contendo dificuldades envolvendo o infinito e exigindo cálculos com o infinito. E seus procedimentos em estudos dessa natureza oferecem-nos um número considerável de indicações sobre o modo como trata o infinito. Na *Nova methodus* - a obra que se considera apresentar finalmente o método leibniziano para o que seria sua grande descoberta a respeito dos cálculos com o infinito -, Leibniz expõe a maneira como considerará os dados do problema da seguinte maneira: "em princípio, encontrar a *tangente* é traçar uma reta que une dois pontos da curva cuja distância é infinitamente pequena, ou seja, produzindo o lado de um polígono infinitangular, que para nós equivale à *curva*"[33]. Assim, quando se trata de encontrar a curvatura da tangente – isto é, aquela reta que toca a curva em um único ponto - pode-se, ou, talvez mesmo, *deve-se* tratá-la como se fosse uma secante – isto é, aquela reta que não toca, mas antes *corta* a curva em dois pontos distintos; nesse caso, claro, dois pontos cuja distância seria "infinitamente pequena". De outro lado, a curva não é apresentada como a figura que não tem lados, mas ao contrário como *equivalente* a um polígono tendo um número infinito de lados. Ora, o que pode significar um tal tratamento da curva e da tangente? Por que substituir as verdadeiras definições de uma e de outra, definições em que a noção de infinito está ausente, por descrições que não são propriamente corretas (já que elas enunciam precisamente

[32] *Recherches générales*, p. 331.
[33] GM V, p. 223.

uma propriedade envolvendo a negação daquelas que caracterizam a tangente ou a curva) aí agregando o infinito? Como isso pode auxiliar a resolver o problema matemático que se coloca? E sobretudo, por que Leibniz se vê legitimado a fazê-lo e em quê isso pode nos ajudar a compreender o problema filosófico do infinito na análise das proposições contingentes?

Nos escritos em que o autor tenta justificar seu método, ele freqüentemente se vale de um princípio que declara ter inventado, a saber, o Princípio de Continuidade. Leibniz o apresenta como um princípio que "haure sua origem do *infinito*"[34], e que é "absolutamente necessário na geometria"[35]. Já em sua formulação acabada, o princípio apresenta-se pela primeira vez anonimamente, a título de lema, em um estudo de física datado de 1678[36]. Aí ele é formulado da seguinte maneira: "quando um caso ou hipótese aproxima-se no infinito de alguma outra hipótese, até que culmine completamente nela, também o resultado aproxima-se ao resultado da segunda hipótese, até que coincida completamente com ele, e não pode haver aí nenhum salto tal que o caso sofra uma mudança menor que [qualquer mudança] assinalável, e que a mudança no resultado seja grande e notável"[37].

Quase dez anos separariam esta primeira formulação do princípio e sua divulgação, no periódico *Nouvelles de la République des lettres*, no contexto das discussões com Malebranche. Aí, Leibniz repete quase *verbatim* a formulação feita em 1678, apresentando o que então foi tido por um lema como sendo seu "Princípio da ordem geral"[38]. Apenas exposto, o princípio não parece exibir claramente o seu alcance, isto é, o modo como é empregado ou suposto nos procedimentos leibnizianos de cálculo. Sobre tais procedimentos, o filósofo esclarece:

> "Mas para entendê-lo, é preciso exemplos. Sabe-se que o caso ou a suposição de uma elipse pode se aproximar do caso de uma parábola tanto quanto se quer, de tal modo que a diferença da elipse e da parábola pode se tornar menor que qualquer diferença dada, desde que um dos focos da elipse seja bastante distante do outro, pois então os raios vindo desse foco distante diferirão dos raios paralelos tão pouco quanto se queira, e por conseguinte todos os teoremas geométricos que se verificam da elipse em geral, poderão ser aplicados à parábola, considerando esta como uma elipse da qual um dos focos é infinitamente distante ou (para evitar esta expressão) como uma figura que difere de alguma elipse menos que por qualquer diferença dada"[39].

---

[34] GP III, p. 52.
[35] Id. ibid.
[36] *De corporum concursu*, Sheda 3 – Lemma 1 – *La réforme de la dynamique*, pp. 95. Ver também id., pp. 215-220.
[37] Id. ibid.
[38] "*Quando a diferença dos dois casos pode ser diminuída abaixo de toda grandeza dada in datis ou no que é posto, é preciso que ela possa se encontrar também diminuída abaixo de toda grandeza dada in quaesitis, ou no que deles resulta*, ou para falar mais familiarmente: *Quando os casos (ou o que é dado) se aproximam continuamente e perdem-se enfim um no outro, é preciso que os desdobramentos ou eventos (ou o que é demandado) o façam também*" (GP III, p. 52).
[39] Id. ibid.

Assim, afirma Leibniz, em virtude desse princípio, "é permitido considerar o repouso como uma espécie de movimento (quer dizer, como equivalente a uma espécie de seu contraditório), a coincidência como uma distância infinitamente pequena, e a igualdade como a última das desigualdades"[40], ou ainda – por que não? – proposições contingentes como proposições necessárias:

> "Daí se segue que há entre as verdades necessárias e contingentes a mesma diferença que há entre a entre as linhas que se cruzam e as assíntotas, ou entre os números comensuráveis e incomensuráveis.
> …'Sem dúvida, assim como no caso das assíntotas e dos incomensuráveis, assim também podemos certamente ver nitidamente <*perspicere*> muitas [coisas] sobre as verdades contingentes a partir do princípio de que todas as verdades devem poder ser provadas, donde se depreende que se tudo se comporta do mesmo modo nas hipóteses, nenhuma diferença pode haver nas conclusões"[41].

Isso porque, continua, "acontece que as regras do finito valem <*réussissent*> no infinito (…) e que vice-versa as regras do infinito valem no finito, como se houvesse infinitamente pequenos metafísicos, ainda que não se tenha nenhuma necessidade deles; (…) é porque tudo se governa pela razão, e que de outro modo não haveria nenhuma ciência nem regra, o que não seria de modo algum conforme a natureza do soberano princípio"[42]. O princípio de continuidade apresenta-se não apenas como a regra a partir da qual os problemas colocados são resolvidos, mas sobretudo como a única maneira de fornecer uma justificação dos procedimentos envolvidos nessas resoluções. Uma violação do princípio de continuidade no domínio da matemática, sustenta Leibniz, acarretaria um "absurdo", sendo por conseguinte "contrária à razão"[43] .

Não é preciso mencionar aqui a polêmica existente em torno do assunto. Com efeito, um princípio autorizando, como o próprio Leibniz assinala, que se trate algo como equivalente a uma espécie de seu contraditório mostra por isso apenas sua capacidade de inquietar os lógicos e apavorar os filósofos. Sobretudo quando esses mesmos filósofos e lógicos reconhecem em Leibniz a paternidade de um outro princípio, a saber, o princípio *salva veritate*. Parece que qualquer leibniziano deveria negar obstinadamente que se pudesse substituir "curva" por "uma espécie de polígono" ou "tangente" por "uma espécie de secante", ou, enfim, "igualdade" por "uma espécie de desigualdade", sem provocar uma mudança qualquer no valor de verdade da proposição em que tais substituições são feitas.

---

[40] GM IV, p. 93.
[41] *Generales inquisitiones*, §135-§136.
[42] GM IV, pp. 93-94.

Passada a surpresa resultante desta constatação, é preciso evidentemente examinar as dificuldades que se apresentam, as quais não são pequenas: em primeiro lugar cumpriria examinar o que conduziria Leibniz a concluir que a diferença entre proposições necessárias e contingentes seria *a mesma* que aquela entre os números comensuráveis e incomensuráveis em matemática. Cumpre averiguar o que autorizaria Leibniz a concluir que uma tal diferença poderia ser tratada como uma identidade – as proposições contingentes seriam tratadas, por assim dizer, como "uma espécie de seu contraditório" - segundo os termos colocados pelo princípio de continuidade. Em segundo lugar, cumpre examinar as próprias condições de justificação de uma tal princípio. Cumpre examinar como um mesmo ser racional poderia se servir – aliás até mesmo em um só texto, como ocorre nas *Generales inquisitiones* – de dois princípios aparentemente incompatíveis: o princípio *salva veritate*, por um lado, e o princípio de continuidade, por outro[44]. Ou, formulando mais claramente, cumpre examinar como Leibniz poderia pretender justificar seu princípio de modo que pudesse ser legitimamente aplicado tanto em seus estudos de matemática e física quanto em seu tratamento da diferença entre o necessário e o contingente. E como, evidentemente, tal princípio pode se ajustar às concepções filosóficas de Leibniz de modo que não seja preciso admitir que isso crie nenhuma inconsistência na sua doutrina.

A própria exposição do problema delineia a ordem em que será abordado. Em primeiro lugar cumpre examinar as razões que conduziriam Leibniz a abraçar sua noção intensional de verdade, o que será realizado na Introdução deste trabalho. Aí também serão abordadas algumas questões de terminologia e de método que se revelam pertinentes para este estudo e que se deixam estabelecer a partir das reflexões que conduziram Leibniz à sua teoria da verdade. A seguir, serão abordadas as reflexões lógicas leibnzianas pertinentes às questões modais. Cumprirá então abordar tanto a maneira como Leibniz concebe a diferença entre o necessário e o contingente quanto as razões que o obrigam a assumir uma tal diferença. Por fim, na parte sobre o princípio de continuidade, serão abordados tanto o modo como Leibniz aplica seu princípio quanto o modo como o justifica. O tema será introduzido pela abordagem das reflexões de Leibniz sobre o infinito matemático, e sobre o modo como se serve da noção de infinito na aplicação do princípio de continuidade nos seus procedimentos de cálculo em geometria. Uma vez compreendida a maneira como ele concebe o infinito e o princípio, cumprirá então examinar as condições mediante as quais se pode encontrar uma justificação para o referido princípio a qual permita não apenas que se o aceite como válido e legítimo,

---

[43] Cf. GP IV, p. 378 – *Ad artic. (49).*
[44] Para ocorrências do primeiro, ver *Phil., VII, C, 21 – OFI*, p. 362.

mas também que se compreenda como pode ser afirmado compatível com os demais princípios leibnizianos. Feito isso, será preciso finalmente retornar à abordagem da questão lógica, a qual constitui propriamente a dificuldade fundamental que se pretende solucionar aqui. Cumprirá então examinar de que maneira se pode compreender e justificar a aplicação do princípio de continuidade também às proposições contingentes. Serão então examinadas as razões de Leibniz para crer que a diferença entre proposições necessárias e contingentes poderia ser tratada em termos de análise finita e análise infinita. Por fim, caberá avaliar se uma tal abordagem da diferença entre necessidade e contingência está habilitada a responder às exigências que se impõe à pretensão de que o necessário e o contingente guardem alguma diferença logicamente relevante.

Ao trabalho aqui realizado anexam-se dois outros, aos quais foi concedido o estatuto de apêndices. Isso porque o que é visado nesses últimos não é um aprofundamento ou um desenvolvimento das questões relativas ao problema que se propõe abordar aqui. O que se visa nos apêndices é unicamente saldar uma dívida, por assim dizer. Foi dito anteriormente que a dispersão em que se apresenta a filosofia leibniziana não dispensa, mas onera o estudioso com a tarefa de contribuir, em seus estudos, para que uma apresentação sistemática da filosofia leibniziana possa ser elaborada. Ora, a questão que se pretende examinar aqui diz respeito a um período muito curto das reflexões filosóficas de Leibniz. Já em meados da década de oitenta, Leibniz apresenta o que estima sua solução para a compatibilização da sua concepção de verdade com a diferença entre necessidade e contingência. Isso restringe o âmbito do estudo que aqui se pretende aos problemas abordados por Leibniz entre 1663 e 1686, o que exclui – desnecessário dizer - uma extensa e importante parte dos temas que constituem sua filosofia.

O que se pretende nos apêndices a este estudo é precisamente examinar as teorias que Leibniz desenvolveria posteriormente à sua solução ao problema da contingência, vis-à-vis uma tal solução. Melhor dizendo, o que aí se pretende é examinar possíveis conseqüências ou alterações que, em seus escritos posteriores, Leibniz teria extraído ou efetuado, conforme o caso, relativamente às convições que subjazem a seu tratamento lógico da diferença entre necessidade e contingência a partir da diferença entre análise finita e análise infinita - e isso, claro, com o intuito de averiguar em que termos os resultados da pesquisa que aqui se propõe permite um avanço naquilo que se considerou uma tarefa de todo estudioso da filosofia de Leibniz. Cumpre assinalar que justamente por se visar em tais apêndices, uma acareação, por assim dizer, das diferentes teses leibnizianas, não se procede aí a um exame detalhado e exaustivo dos temas pertinentes ao período tardio da filosofia de Leibniz. Contenta-se, nos

apêndices, com a investigação das condições gerais de compatibilização e vinculação das concepções envolvidas na solução leibniziana do problema aqui apresentado com as teses centrais e as linhas gerais de argumentação pertinentes aos trabalhos que Leibniz escreveria de 1686 em diante.

Conforme o critério de abordagem já apresentado acima, os apêndices foram divididos não segundo critérios históricos ou cronológicos, mas sim temáticos. No primeiro apêndice são tratados temas de ontologia, compreendendo-se por "ontologia" aqui a disciplina relativa às condições gerais não do ser enquanto possível, mas do existente enquanto tal. Nele são confrontados os resultados da pesquisa aqui proposta com as concepções de Leibniz sobre a estrutura do mundo (enquanto a totalidade do que existe). Cumpre aí examinar se e em que medida as concepções por Leibniz sustentadas sobre a natureza dos existentes decorrem ou são compatíveis com suas conclusões relativas ao problema das distinções modais. Mais precisamente, o que aí será examinado serão as relações entre a distinção, por um lado, entre proposições necessárias e proposições contingentes e, por outro, entre proposições essenciais e proposições existenciais, bem como as conseqüências dessas relações para as concepções leibnizianas sobre a natureza do mundo, dos existentes, e as condições de conhecimento destes. No segundo apêndice coloca-se em questão a compatibilidade dos resultados da pesquisa com as concepções leibnizianas relativas às questões morais e teológicas. Aí serão abordados os problemas relativos à compatibilização das concepções de Leibniz sobre a contingência com suas convicções a respeito tanto da onisciência divina quanto da liberdade, de Deus e dos seres racionais.

Antes de dar fim a esta apresentação, deseja-se aqui insistir que a inclusão dos apêndices deve-se à estimação de que, não obstante seu acabamento esteja muito aquém do que se deveria exigir de uma abordagem zelosa de um tema filosófico, este trabalho não chegaria satisfatoriamente a seu termo sem eles. Com efeito, é neles justamente que se pretende "saldar a dívida" já anunciada precedentemente. Não basta, para aquele que se compromete com a tarefa de abordar uma doutrina filosófica pautando-se por uma perspectiva sistemática, postular a sistematicidade dessa doutrina sem contudo apresentar as mínimas condições para que ela possa ser vislumbrada ou delineada. Por outro lado, é preciso reconhecer que nenhum trabalho chegaria a seu termo não fosse a humildade do executor em se contentar, ainda que descontente, com suas próprias falhas. E isso é tanto mais verdadeiro quando se trata de filosofia, onde certamente todo trabalho finalizado *est aliquid prodire tenus*.

Introdução

Sobre a noção de verdade

Uma proposição afirmativa verdadeira é aquela em que a noção do predicado está contida na do sujeito; eis o que se poderia apresentar sumariamente como a caracterização que Leibniz propõe para a verdade em geral: *semper enim notio praedicati inest subjecto in propositione verae*[1]. Leibniz não poupa nem as proposições não universais, nem mesmo as contingentes; segundo ele, se uma proposição qualquer é verdadeira, é preciso que uma conexão haja entre as noções dos termos que ela envolve, de sorte a garantir que uma razão *a priori* possa ser dada por que a proposição é verdadeira:

> "Ora, verdadeira é a proposição cujo predicado está contido no sujeito, ou mais geralmente, cujo conseqüente está contido no antecedente, e por isso é necessário que haja alguma conexão entre os termos, ou seja, que um fundamento possa ser dado na coisa <*à parte rei*> a partir do qual a razão da proposição possa ser dada, ou seja, uma prova *a priori* possa ser encontrada"[2].

Esta caracterização da verdade, a qual é geralmente designada como "intensional", não é sem conseqüências; uma de suas conseqüências consiste nas regras que se pode considerar as condições de verificação das proposições. Com efeito, se a verdade se caracteriza pela relação de inclusão da noção do predicado naquela do sujeito da proposição, então pareceria que as condições de verificação de uma proposição se determinariam antes pela coerência interna daquela que pelas condições de representatividade a ela supostamente intrínsecas. Dito de outro modo, se são as relações internas das noções que encerram as condições de verificação do valor de verdade das proposições, então seria uma incompatibilidade entre estas noções, antes que a relação aos eventos, o elemento em que se situaria o fundamento da falsidade.

Este traço particular da noção intensional de verdade sempre atraiu a atenção dos eruditos. E efetivamente, existem várias tentativas de propor uma explicação às razões da

---

[1] GP II, p. 52.
[2] *OFI*, pp. 401-402.

escolha por Leibniz de uma tal noção. Estas tentativas poderiam ser classificadas, de maneira muito geral, em dois grupos: 1) aqueles que privilegiam uma explicação histórica – referindo as convicções leibnizianas a certas influências teóricas que ele teria tido, e 2) aquelas que procuram justificar a noção leibniziana de verdade a partir de outras teses filosóficas importantes no sistema de Leibniz

G. Parkinson poderia ser mencionado como pertencendo ao primeiro grupo. Segundo ele, a concepção leibniziana de verdade encontraria sua raiz genuína na caracterização aristotélica de verdade: por mais espantoso que possa parecer à primeira vista, o verdadeiro fundamento da verdade para Leibniz consistiria na correspondência entre o juízo e o objeto ao qual se dirige. Parkinson justifica sua posição sustentando que a caracterização leibniziana de verdade resultaria da conjunção de duas teses: uma seria a definição que, segundo Parkinson, Leibniz proporia de proposição, a saber, "afirmar uma proposição é afirmar que o conceito do predicado está incluído naquele do sujeito"[3]. A outra seria uma premissa implícita que teria uma certa similaridade com a afirmação de Aristóteles de que "dizer do que é que é e do que não é que não é é verdadeiro"[4]. Assim, conclui Parkinson, Leibniz "pode ter pensado ser óbvio (e assim ele não colocou explicitamente) que sempre que se assere uma proposição verdadeira está-se asserindo que o conceito do sujeito inclui o do predicado quando o conceito do sujeito de fato inclui aquele do predicado"[5].

D. Wiggins contesta a explicação proposta por Parkinson. Podendo ser situado no segundo grupo, Wiggins sustenta que a caracterização que Leibniz propõe para a verdade decorreria da sua convicção de que tudo teria uma razão suficiente:

> "Dado o ponto de partida de Leibniz, o princípio da continência é para ele um princípio inteiramente natural para ser adotado. Não é o amor pela necessidade nem qualquer paixão essencialista que sugere o princípio. Nem é a subserviência de Leibniz à lógica Aristotélica do sujeito e predicado que subjaz à metafísica de Leibniz. É o princípio de razão suficiente, trabalhando em sintonia com as idéias filosóficas que são realmente bastante comuns e nem insanas nem literalmente substituíveis. São idéias sobre o que um mundo é e o que há aí sobre o quê falar (a saber, as substâncias e seus dependentes <*dependencies*>)"[6].

---

[3] G. H. R. Parkinson, *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, III, §3, p. 68.
[4] Id. Ibid. Ver Aristóteles. *Metafísica*, 1011b25-29.
[5] E Parkinson; continuando o seu raciocínio, culmina por concluir que toda proposição verdadeira seria para Leibniz idêntica. Ele continua: "A marca distintiva de uma proposição verdadeira, portanto, é a inclusão do conceito do predicado naquele do sujeito; dizendo de outro modo, em toda proposição verdadeira o conceito do sujeito inclui aquele do predicado, ou, o que para Leibniz é o mesmo, toda proposição verdadeira é ou é redutível a uma proposição idêntica"(Id. Ibid. pp. 68-69).
[6] "*'The concept of the Subject contains the Concept of the Predicate'*", pp. 144-145.

A dificuldade concernente a uma explicação como aquela de Parkinson, concernente aliás a toda explicação que se esgota em fornecer razões históricas, é que dificilmente ela consegue oferecer uma resposta satisfatória à escolha do filósofo. Ela simplesmente protela a dificuldade, transformando uma questão do tipo: "por que o filósofo sustentou uma tal tese?" em uma do tipo: "por que o filósofo anuiu a uma tal concepção?". Em contrapartida, o modelo de explicação que se esgota em remeter uma tese a outras teses sustentadas pelo mesmo autor não poderá ser esclarecedora se ela se esgotar nisso; pois um tal procedimento não permite compreender o que teria obrigado um filósofo a assumir um certo corpo de teses antes que outro. No que tange particularmente a explicação proposta por Wiggins, ela suscita ainda outros problemas.

O princípio de razão suficiente, o qual constitui a base a partir da qual Wiggins pretende justificar a concepção leibniziana de verdade, é uma tese leibniziana nem menos obscura nem menos difícil que a da verdade como inclusão[7]. Ainda em vida, Leibniz já se defrontava com as dificuldades concernentes ao seu princípio, o que se atesta claramente pelas cartas que trocou com o newtoniano Clarke. O princípio de razão suficiente recebeu, pelos comentadores de Leibniz, a mesma atenção que a noção intensional de verdade; e se eles jamais abandonaram o tema, isso se deve a que, quanto mais se o examina mais se encontram dificuldades. Deste ponto de vista, remeter a questão da verdade àquela concernente ao princípio de razão suficiente seria tentar solucionar um problema obscuro a partir de um outro tão ou ainda mais obscuro. Evidentemente, se tal é a ordem segundo a qual as concepções leibnizianas se deixam justificar, não se poderia deixar de fazê-lo. Antes que isso, seria preciso assumir o ônus de explicar o princípio. Todavia, não parece que a tese de que a noção intensional de verdade decorra do princípio de razão sufficiente seja ela própria sem problemas. Não são raras as ocasiões em que Leibniz pretende justificar seu princípio de razão justamente com base na sua caracterização de verdade[8]. Ora, a nos guiarmos pela hipótese de Wiggins, uma tal pretensão seria no mínimo intrigante, já que suscitaria a sensata suspeita de uma *petitio principii* por parte de Leibniz.

Face a todas estas dificuldades, examinemos se resta ainda uma terceira via, a qual poderia fornecer um procedimento de investigação segura permitindo resolver a questão. Se se pode propor um meio termo entre os dois modelos de explicação propostos acima, tentemos unir as vantagens da explicação histórica àquelas da exigência de consistência

[7] Para uma discussão sobre as dificuldades pertinentes ao princípio de razão suficiente, ver R. Sleigh Jr., *Leibniz on the Two Great Principles of all Our Reasonings*.
[8] Ver por exemplo *Phil., VII, C, 62 – OFI*, pp. 401-402; *Phil. VIII, 6 – OFI*, p. 519.

interna. Para fazê-lo, tentemos modificar a questão da qual se deve partir neste caso: ao invés de tentar procurar as fontes das convicções leibnizianas de verdade, quer dizer, ao invés de tentar determinar as teses que ele teria herdado dos seus predecessores, tentemos verificar o que neles teria rejeitado, e quais teriam sido as suas razões para fazê-lo. Em uma palavra; tentemos responder não por que o autor teria escolhido seguir tal e tal linha de pensamento, mas por que ele teria escolhido não o fazer.

Duas filosofias apresentam-se como uma considerável fonte de esclarecimentos a este respeito, pois elas se configuram constantemente alvos das críticas de Leibniz naquilo que toca a questão da certeza e a natureza da verdade. Uma é aquela de Descartes. Leibniz aí coloca em discussão duas teses fundamentais: a posição privilegiada do *cogito* como o ponto de partida do procedimento para um conhecimento certo[9], e a clareza e a distinção da idéia como suficientes para a evidência[10]. A outra filosofia é aquela proposta por Hobbes; Leibniz contesta nela a pretensão de transferir à verdade o caráter arbitrário do procedimento de constituição das definições[11]. Nosso filósofo recusa uma e outra daquelas alternativas, considerando que a primeira não seria apta a fundar um conhecimento objetivo, e a outra situaria a verdade unicamente sobre o arbítrio da constituição das definições, sem levar em conta as relações dos juízos às coisas mesmas. Nas páginas que seguem, não se examinará em absoluto a procedência destas acusações; não se as comparará com as filosofias mencionadas a fim de avaliar se Leibniz as teria compreendido corretamente. Nessas páginas simplesmente serão assinaladas as acusações de Leibniz contra essas filosofias, com vistas apenas a compreender como ele as teria interpretado, na espectativa de que isso baste para indicar o que ele crê recusar nelas.

Retomemos as críticas que Leibniz dirigiria contra a filosofia de Descartes. Tais críticas, embora se observem já em reflexões de juventude[12], são expostas de maneira sistemática e minuciosa (particularmente no que concerne à questão que nos interessa aqui) em um trabalho pertencente ao que é considerado o período de maturidade do nosso filósofo. Neste, intitulado *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*[13], Leibniz consagra-se a uma crítica do método cartesiano, mais precisamente, à exposição deste feita por Descartes em seus *Principiorum Philosophiae*[14].

[9] GP IV, p. 357.
[10] Ver GP IV, p. 425.
[11] Ver GP VII, p. 295.
[12] Ver por exemplo GP VII, p. 262 e p. 294. Ver também carta à duquesa Sofia – GP IV, pp. 290-296.
[13] GP IV, pp. 350-392. O trabalho teria sido escrito em 1692.
[14] *Dos Princípios da Filosofia*.

Começando o exame pelas considerações de Leibniz relativas às condições de evidência em Descartes, exponhamos, para melhor compreender a questão, as afirmações cartesianas que constituirão os alvos das críticas que se lêem nas *Animadversiones*:

> "É certo, porém, que jamais viremos a tomar o falso pelo verdadeiro se dermos assentimento somente àquilo que percebermos clara e distintamente. Digo que é certo porque, como Deus não é enganador, a faculdade de perceber que nos deu não pode tender ao falso, nem tampouco a faculdade de assentir, quando se estende somente àquilo que é percebido claramente. E, ainda que de maneira alguma o provássemos, isso está de tal sorte impresso pela natureza nos ânimos <*animis*> de todos [nós] que, todas as vezes que percebemos algo claramente, lhe damos espontaneamente o nosso assentimento e de nenhum modo podemos duvidar que seja verdadeiro.
>
> (…)
>
> 'E [há] mesmo muitíssimos homens [que] em toda a sua vida jamais percebem coisa alguma de maneira suficientemente correta para formar um juízo certo acerca disso. Com efeito, de uma percepção na qual um juízo certo e indubitável possa ser apoiado se requer não apenas que seja clara, mas também que seja distinta. Clara chamo àquela que está manifestamente presente a uma mente atenta, assim como dizemos que são claramente vistas por nós as [coisas] que, presentes a um olho que enxerga, movem-no de maneira suficientemente forte e manifesta. Distinta, porém, é aquela que, além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro.
>
> 'Assim, enquanto alguém está sentindo uma grande dor, essa percepção da dor é certamente claríssima nele, mas nem sempre é distinta, pois em geral os homens confundem-na com seu juízo obscuro acerca da natureza daquilo que acham estar na parte que dói [e que acham ser] semelhante à sensação da dor, a qual é a única que percebem claramente. E assim pode haver uma percepção clara que não seja distinta; mas nenhuma [que seja] distinta, a não ser que seja clara"[15].

Antes de nos atermos à questão que se põe, venhamos a alguns esclarecimentos terminológicos importantes. Por "percepção" Descartes parece compreender o resultado, se não o próprio ato do entendimento, de tal maneira que se poderia dizer que "ter uma percepção" e "ter uma intelecção" (exercitar o entendimento) redundaria em uma e a mesma coisa[16]. A seu turno, aquilo em que se manifesta o ato do entendimento, quer dizer, aquilo em que se conforma esse ato compreende-se sob a denominação de "idéia". Assim sendo, o conteúdo de uma percepção, a maneira como uma percepção se constitui no sujeito, seria uma "idéia"[17].

---

[15] *Dos Princípios da Filosofia – primeira parte*, §§ 43, 45 et 46.

[16] "Com efeito, todos os modos de pensar que experimentamos em nós podem ser referidos a dois modos genéricos, dos quais um é a percepção ou a operação do entendimento, e o outro, a volição ou a operação da vontade. Pois sentir, imaginar e entender pelo puro entendimento são apenas modos diversos de perceber, assim como desejar, abominar, afirmar, negar, duvidar são modos diversos de querer" (Id., § 32).

[17] "Pelo nome de *idéia*, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos, por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos" (Descartes, "*Raisons qui prouvent l'existence de Dieu…*", Def. II – *Méditations Métaphysiques*, p. 285). A relação entre percepção e idéia é alvo de uma importante polêmica entre os estudiosos da filosofia cartesiana, polêmica cujo cerne se expõe pela questão se o conceito cartesiano de idéia implicaria "(a) a tese de que a idéia é o objeto imediato da percepção, ou (b) a tese de que a

Na esteira dessas caracterizações, é permitido dizer que, para Descartes, "ter uma percepção clara e distinta" e "ter uma idéia clara e distinta" poderiam ser tomadas como duas maneiras diferentes de se reportar a um mesmo ato do sujeito. Nesse sentido, poder-se-ia chamar de "clara" aquela idéia que, ao menos enquanto a possui, o sujeito está certo de sua realidade ou da realidade, enquanto idéia, de seu conteúdo. Uma idéia distinta seria aquela que não se constitui senão de idéias claras.

A necessidade de se distinguir entre "claro" e "distinto" no que concerne às percepções ou idéias parece vincular-se diretamente ao reconhecimento da possibilidade de que as idéias possam ser diferentes entre si conforme o grau de sua complexidade. Com efeito, uma idéia clara simples, ou seja, aquela idéia clara que não se decompõe em outras idéias, é, por ser simples, igualmente clara e distinta; pois, justamente por ser simples e clara, satisfaz o requisito da distinção: não conter em si senão o que é claro. Mas se idéias podem ser claras sem contudo ser distintas, isso só pode se dar porque não contém em si apenas o que é claro, ou seja, deixam-se resolver em outras idéias das quais pelo menos uma não é clara. Por outro lado, a caracterização de "distinto" fornecida por Descartes na passagem supra citada respalda a conclusão de que, segundo ele, a clareza de cada uma das idéias que constitui uma certa outra idéia seria uma condição suficiente da distinção desta.

Parece ser esta interpretação dos usos que Descartes faz dos termos "claro" e "distinto" em sua aplicação às idéias – mais precisamente, parece ser o que ele considera como condição suficiente para a distinção de uma idéia - o que está na raiz da crítica leibniziana à convicção daquele de que a clareza e a distinção de uma idéia seriam suficientes para a sua evidência, isto é, para que esta possa ser tomada, enquanto relativa a uma realidade, por um conhecimento verdadeiro. Para melhor compreender as razões de Leibniz, examinemos suas censuras à prova ontológica de Deus por Descartes retomada no § 14, Parte I, de seus *Princípios*. A prova é então apresentada sumariamente da seguinte maneira:

> "Ao considerar em seguida que, entre as diversas idéias que tem dentro de si, uma é a de um ente sumamente inteligente, sumamente poderoso e sumamente perfeito, a qual é de longe a mais destacada de todas, [a mente] reconhece na mesma uma exigência não meramente possível e contingente, como nas idéias de todas as outras coisas que percebe distintamente, mas absolutamente necessária e eterna. E, do mesmo modo que, por exemplo, a partir do simples fato de perceber que na idéia de um triângulo está contido que os três ângulos dele são iguais a dois retos, persuade-se cabalmente de que o

---

idéia é a percepção imediata do objeto, ou, finalmente, (c) ambas" (L. Levy, *Representação e Sujeito: O Conceito Cartesiano de Idéia* – p.235). Para o exame da questão que ora se propõe, não é imprescindível aprofundar o tema; basta, para tanto, conceder a íntima relação entre percepção e idéia em Descartes, concessão que permite admitir uma coincidência, ou ao menos uma interdependência, entre as expressões "ter uma percepção" e "ter uma idéia". Ver a respeito, Landim, R., *Evidência e verdade no sistema cartesiano*, Caps. III e IV, e Levy, L., *Representação e Sujeito: O Conceito Cartesiano de Idéia*.

> triângulo tem três ângulos iguais a dois retos, assim também, a partir do simples fato de perceber que uma existência necessária e eterna está contida na idéia de um ente sumamente perfeito, deve concluir cabalmente que existe um ente sumamente perfeito".

As reservas de Leibniz a uma tal prova resumem-se na ponderação de que, embora – reconhece – consista em um raciocínio formalmente válido, ela permanece insuficiente visto que supõe, mas por si não assegura, a possibilidade de Deus. E se a possibilidade de Deus permanece problemática, a prova de sua existência a partir da definição, por mais cogente que aparente ser, continua insuficiente para assegurar uma tal existência. Pois algo não pode existir se não puder ser admitido como possível. Assim – considera ele – "deve-se saber (...) que de uma definição qualquer não se pode inferir nada sobre o definido, enquanto ainda não estiver certificado que a definição exprime algo de possível. Pois se ela porventura implicar uma contradição oculta, pode acontecer que algo absurdo seja dela deduzido"[18]. A insuficiência da prova ontológica residiria portanto em que a definição que constitui sua premissa fundamental não seria, ela mesma, assegurada quanto à sua possibilidade, quer dizer, tal definição seria apenas admitida de antemão como consistente e, por via de conseqüência, como correspondendo a algo, como se referindo a um determinado tipo de ser.

Por sua vez, o que pareceria autorizar o emprego da referida definição em demonstrações, ou, mais precisamente, o que pareceria autorizar que se a admitisse como referindo-se a algo, seria sua pretensa distinção, isto é, o reconhecimento da clareza das idéias que a constituem. Poder-se-ia argumentar, com Descartes, que se o sujeito reconhece possuir a idéia de um ser sumamente perfeito e se, ainda, reconhece que a uma tal idéia subjaz necessariamente aquela da existência, então pareceria trivial que reconhecesse possuir a idéia distinta da existência de um ser sumamente perfeito. E isso o autorizaria a empregar a definição correlativa como premissa em uma demonstração.

Ancorado em um contra-exemplo, Leibniz rejeita uma tal pretensão. Ele afirma:

> "O antigo argumento pela existência de Deus, já célebre entre os escolásticos, e renovado por Descartes, fez com que eu considerasse isso mais distintamente. Ele apresenta-se assim: Tudo o que se segue da idéia ou definição de uma coisa pode ser predicado da coisa. A existência segue-se da idéia de DEUS (ou do Ser absolutamente perfeito, ou do qual não se pode pensar nada maior). (Pois o Ser absolutamente perfeito envolve todas as perfeições, no número das quais também está a existência). Portanto, a existência pode ser predicada de DEUS. Ora, é preciso saber que daí se conclui apenas que, se DEUS é possível, segue-se que existe. Com efeito, não podemos concluir com segurança nada das definições antes de sabermos que elas são reais, ou que não envolvem nenhuma contradição. A razão disso é que de noções que envolvem contradição, podem ser tiradas simultaneamente conclusões opostas, o que é absurdo. Para esclarecê-lo

[18] GP IV, p. 359.

costumo usar o exemplo do movimento mais rápido, o qual implica um absurdo; pois suponhamos que uma certa roda gire com a máxima velocidade; quem não vê que, se um raio da roda é esticado, sua extremidade terá um movimento mais rápido que aquele de um prego na circunferência da roda? Portanto, o movimento dela não é o mais rápido, contrariamente à hipótese E, no entanto, à primeira vista pode parecer que temos a idéia do movimento mais veloz; pois certamente entendemos o que dizemos, não obstante certamente não tenhamos nenhuma idéia de coisas impossíveis. Desse mesmo modo, não basta que pensemos no Ser absolutamente perfeito para que declaremos dele possuir uma idéia; e na demonstração apresentada logo acima, a possibilidade do Ser absolutamente perfeito deve ser ou mostrada ou suposta para que conlcuamos corretamente. No entanto, nada é mais verdadeiro que temos uma idéia de DEUS, e que o Ser absolutamente perfeito é possível, ou melhor, necessário. Contudo, o argumento não basta para a conclusão, e já foi rejeitado pelo Aquinate"[19].

Os motivos da rejeição de Leibniz tornam-se manifestos pela comparação entre os dois raciocínios: aquele pelo qual se constitui a idéia de Deus e se pretende, com base nela, existência a este, e aquele pelo qual se constitui a idéia da velocidade máxima. Em um e outro casos as idéias constitutivas de uma e de outra são admitidas como claras ou como verdadeiras; em um e outro casos o resultado de sua conjunção deve, por conseguinte, apresentar uma idéia distinta. E contudo, contrariamente à aparência, nenhuma idéia distinta pode haver de uma velocidade máxima, o que pode ser mostrado mediante a análise das definições envolvidas na noção de velocidade máxima. É relevante salientar a respeito que pouco importa aqui retrucar que, na própria noção de velocidade, estaria implicada a negação de uma velocidade máxima. O que importa salientar é que a idéia clara de velocidade não precisa apresentar, por si só, aquela da negação de um grau máximo, assim como parece sensato admitir que a idéia de Deus, por si só, não exibe a possibilidade desse ser[20]. Ainda nos anos setenta Leibniz escreveria:

"Ao pensar em algo do qual nada maior pode ser pensado, penso em algo outro que as idéias dos singulares separadamente, as quais estão contidas nessas palavras: algo, maior, pensado, não, poder. Tenho, separadamente, as idéias daquilo que chamo algo, aquilo que chamo maior, aquilo que chamo pensamento, pensando, assim, um depois do outro. Eu não uno as suas idéias entre si, mas apenas as palavras ou caracteres, e imagino ter a idéia daquilo do que nada maior pode ser pensado; como se eu pensasse tudo isso simultaneamente, no que nos enganamos e somos enganados, e aí está a origem do erro das idéias"[21].

[19] GP IV, p. 424.

[20] Ver *Animadversiones*, I, *Ad artic. (13).*

[21] *Jag.*, p. 4. Poderia ser sugerido que essa passagem respaldaria, no máximo, uma crítica ao argumento ontológico tal como elaborado por Sto. Anselmo, deixando intocada a formulação cartesiana do mesmo. Efetivamente, se compararmos essas considerações de Leibniz com a exposição do referido argumento feita pelo santo no Cap. II de seu *Proslógio*, e ainda com o argumento na sua formulação cartesiana, verificaremos que, nos seus termos, a censura de Leibniz se dirigiria às formulações do primeiro, que parecem partir de premissas distintas daquelas de que lança mão Descartes. Na prova cartesiana, o que está em questão é a inferência da existência a partir da noção de Deus, e isso - poderia parecer *prima facie* - sem adução à definição de Deus como o ser do qual não se pode pensar nada maior; definição cujo caráter combinatório parece fundamental à crítica de Leibniz. Deve-se advertir, contudo, que, mesmo em se admitindo uma pretensa independência, na prova

Vê-se por essas considerações que o que está na base da crítica de Leibniz ao critério cartesiano da evidência é a consideração de que a mera adjunção de idéias claras não é suficiente para constituir uma idéia distinta. Ou então, se se compreende por "distinta" meramente aquela idéia que não se decompõe senão em idéias claras, a distinção não se apresenta uma condição suficiente da certeza da realidade do objeto da idéia. Porque então um mero elenco de idéias claras, o qual ocultasse uma incompatibilidade entre elas – incompatibilidade que inviabilizaria a constituição da unidade necessária para que dito elenco pudesse se referir a *um único* ser como ideato (como o objeto da idéia) – passaria ainda por uma idéia distinta. Leibniz parece, assim, autorizado a concluir que a certeza garantida pela clareza e a distinção de uma idéia, da maneira como crê serem estas noções empregadas por Descartes, não fundaria mais que uma convicção subjetiva, insuficiente para assegurar a realidade em si do objeto da idéia[22]. "Pois muitas vezes os homens julgando às cegas <*temere*>, acham claro e distinto aquilo que é obscuro e confuso"[23]. Com base nesta avaliação, apresenta o que acredita poder remediar esta insuficiência do critério de certeza cartesiano: a demonstração, mediante a análise, de cada uma de todas as definições utilizadas nos raciocínios.

> "Em outro lugar*, adverti que não é de grande utilidade aquela regra tão aclamada: deve-se aprovar apenas o que for claro e distinto, a não ser que sejam fornecidas melhores notas claras e distintas que aquelas que Descartes ofereceu. As regras de Aristóteles e dos Geômetras são preferíveis, como por exemplo a de que, exceto os princípios (isto é, as primeiras verdades ou hipóteses), não admitamos nada a não ser que tenha sido provado por um argumento legítimo: legítimo, digo, que não sofre de nenhum defeito nem de forma nem de matéria. Um defeito de matéria ocorre se é assumido algo além dos princípios e do que foi provado por um argumento legítimo a partir dos princípios. Por uma forma correta entendo não apenas a silogística comum, mas qualquer outra [forma] já demonstrada em que se conclui pela força de sua estrutura; como são também as formas das operações aritméticas e Algébricas; as formas dos livros de contas, e mesmo de algum modo as formas do processo judiciário: pois às vezes nos contentamos em agir segundo um certo grau de probabilidade. Embora até o momento haja muito a tratar sobre

---

cartesiana, da premissa consistente na definição de Deus supra mencionada, Leibniz poderia insistir no caráter combinatório do raciocínio que pretende vincular a existência à definição de Deus. Com efeito, ainda que se conceda uma ligação analítica – porque decorrente de uma definição – da qualidade da existência a Deus, permanece combinatório o raciocínio que conclui na conformação de um ser cuja essência envolve a existência; ou de um ser de cuja definição combinatória se infere a existência. Dizendo com outras palavras, permaneceria sintético o procedimento de formação da definição de um ser na qual comparecesse, como nota característica, qualidades das quais se infere a existência. Em caso contrário, Leibniz não teria razões para demandar, como de fato o faz, a demonstração da possibilidade da referida definição.

[22] Ver a respeito Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, II, III, ii. Ver também Q. Racionero, *Verdad y expressión: Leibniz y la crítica del subjetivismo moderno*, 3).

[23] GP IV, p. 425.

a parte da Lógica, muito útil na vida, relativa à estimação dos Graus de Probabilidade, sobre a qual não escrevi pouca coisa. Mais sobre a forma ver abaixo *ao artigo 75*"[24].

Isso explica a razão por que Leibniz inicia suas *Animadversiones* já atacando o procedimento cartesiano de suspensão da dúvida apresentado no §1[25]; ou antes, censurando a opção cartesiana de deixar de lado, ao invés de examinar e testar, cada uma das proposições que se acata habitualmente como verdadeiras. Diz ele:

> "O que é dito por Descartes, que é preciso duvidar de tudo em que se [encontra] um mínimo de incerteza, teria sido melhor e mais claramente compreendido <*complecti*> no preceito: deve-se pensar, em cada caso <*quem quodque*>, o grau de assentimento e de discordância que merece; ou mais simplesmente, deve-se investigar as razões de cada opinião <*dogma*>. Assim teriam cessado as querelas sobre a dúvida Cartesiana (…) se Descartes quisesse executar o que é melhor em seu preceito, deveria ter se dedicado à demonstração dos princípios das ciências, e ter feito em filosofia, o que Proclus queria em geometria, onde é menos necessário.

A recusa do *cogito* como o ponto de partida de um procedimento de conhecimento certo segue-se, naturalmente, àquela do critério cartesiano da evidência. Se a certeza do *cogito* se estabelece sobre o referido critério[26], então ela deve ter os mesmos limites e as mesma dificuldades já assinaladas naquele. Para Leibniz, por se estabelecer sobre o critério cartesiano da evidência, o *cogito* não pode pretender mais que uma certeza meramente subjetiva, já que, segundo aquele, tal constitui o grau máximo de certeza que pode assegurar o referido critério. Assim – ele conclui -, ainda que seja muito indubitável e muito manifesta, a certeza do *cogito* remeteria antes ao "sentimento", concernindo meramente a um conhecimento de fato e, como tal, contingente:

> "No que tange às *verdades primitivas de fato*, são as experiências imediatas internas de uma *imediação de sentimento*. E é aqui que tem lugar a primeira verdade dos cartesianos ou de Santo Agostinho: *Eu penso, logo eu sou*, quer dizer: *Sou uma coisa que pensa*"[27].

---

[24] *Animadiversiones*, *Ad artic. (43. 45. 46)* – GP IV, p. 363. * *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* - GP IV, pp. 422-426.

[25] "Visto que nascemos ingênuos e fizemos vários juízos acerca das coisas sensíveis antes de ter o uso pleno de nossa razão, vemo-nos desviados por muitos prejuízos do conhecimento da verdade, dos quais parece que não podemos ser liberados de outra maneira senão aplicando-nos uma vez na vida a duvidar de todas as coisas nas quais encontramos a menor suspeita de incerteza".

[26] "Estou certo de que sou uma coisa pensante. Portanto, acaso não sei também o que é requerido para estar certo de algo? Sem dúvida, nesse primeiro pensamento nada está que não seja alguma percepção clara e distinta daquilo que afirmo; a qual certmente não bastaria para me assegurar da sua verdade, se pudesse acontecer que algo que eu percebesse tão clara e distintamente fosse falso; e por isso já me parece poder ser estabelecido como uma regra geral que tudo aquilo que percebo muito clara e distintamente é verdadeiro" (*Meditatio Tertia – B&B*, pp. 92-95 – AT35).

[27] *N.E.*, IV, II, p. 289. "*Eu penso, e desse modo sou*, está entre as primeiras verdades, como foi muito bem assinalado por Descartes. Mas seria justo não negligenciar outras iguais a esta. Em geral, portanto, pode se dizer assim: As verdades são ou de fato ou de razão. A primeira verdade de razão é o princípio de contradição, ou o que redunda no mesmo, o princípio de identidade, como Aristóteles corretamente observara. As primeiras verdades de fato são tantas quantas são as percepções imediatas, ou seja, de consciência, por assim dizer. Ora,

Atenção seja feita aos limites da argumentação leibniziana. A afirmação de que o *cogito* seja uma verdade de fato não deve nos conduzir a suspeitar que para Leibniz a proposição "penso, logo existo" possa ser falsa. A afirmação de que se trata de um conhecimento de fato parece se justificar antes pela consideração de que se trata de um conhecimento que, não obstante seja muito indubitável e muito certo, nem por isso deixa de preservar um certo grau de confusão. Com efeito, se face à certeza do *eu penso* nenhum lugar resta para a questão *se* eu penso, uma outra não menos importante permanece, a saber, *como* pode ser que eu pense? Os cartesianos - sustenta Leibniz - "não deram uma noção distinta do pensamento, por isso não é nada espantoso que não seja manifesto aos mesmos <*ipsis non constat*> o que nela está encerrado"[28].

Nas passagens das *Animadversiones* supra citadas, insinua-se já o que Leibniz reconhece como o critério legítimo e satisfatório para a certeza: é preciso avaliar as razões de assentimento de cada asserção, testar, mediante prova, seu valor de verdade, e, por fim, não se servir de nada que não esteja assentado em um raciocínio correto, quer dizer, que não padeça de nenhum defeito, nem de forma nem de matéria. Ao invés de um critério que se funda unicamente sobre uma certeza imediata que contudo não demanda a explicação do que é admitido, é preciso impor a exigência de uma prova cuja força resida sobre a forma do raciocínio, ou seja, sobre a "força do seu ordenamento". Em uma palavra, seria preciso substituir o que não poderia fundar certezas efetivamente – tais como foram caracterizadas acima – pelo que constitui as verdades de razão, quer dizer, verdades que aparentemente não nos ensinam nada, mas que constituem a forma de todo raciocínio correto[29].

A seu turno, as verdades de razão fundam-se todas sobre um princípio formal primeiro, que Leibniz toma por uma verdade de razão primitiva[30]. Ele o apresenta sob o que considera suas duas versões, uma afirmativa, a saber, o princípio de identidade "A = A", a outra

---

sou consciente não apenas de que sou pensante, mas também dos meus pensamentos, e não me é mais certo ou verdadeiro que penso do que [é certo ou verdadeiro que] isso ou aquilo é por mim pensado. Por conseguinte, não é inapropriado referir as primeiras verdades de fato a essas duas: *penso* e *uma multiplicidade é pensada por mim*. Disso se segue não apenas que sou, mas também que sou afetado de vários modos" (*Animadversiones*, *Ad artic. (7)* – GP IV, p. 357).

[28] *Animadversiones*, *Ad artic. (54)*. Como assinala Q. Racionero a respeito, "tampouco o critério da clareza e distinção comporta mais que uma vivência psicológica, que só pode ser experimentada subjetivamente (e neste sentido enclausurar-se sobre si) em sua aplicação às idéias (cfr. *Préceptes*. GP VII 164). E o próprio *ego cogito* (…) consuma-se integralmente, uma vez mais, na vivência do pensado por ele, sem poder se distanciar nem se submeter à consideração o que o mesmo significa: o que significa o pensar (*A Lambert von Velthysen*, maio 1671; *Ak* I 92)" (*Verdad y expressión: Leibniz y la crítica del subjetivismo moderno*, p. 262).

[29] Cf. *N.E.*, IV, II, §1. "As quais Aristóteles assinalara na Lógica, e mesmo que não sejam suficientes para as descobertas, bastam contudo quase sempre para julgar <*judicandum*>, ao menos quando se trata das conseqüências necessárias" (*Animadversiones*, *Ad. Artic. (75)*. Ver também GP IV, pp. 425-426).

negativa, a saber, o princípio de contradição "não: A ≠ A". Este princípio, estima Leibniz, constitui o fundamento formal de todo raciocínio válido; e enquanto tal, ele não é algo de cognoscível, quer dizer, algo para o quê se coloca a questão mesma da demonstração. O indemonstrável do princípio não o torna contudo algo em si mesmo ininteligível; bem ao contrário, ele mostra-se indemonstrável justamente porque é imediatamente inteligível: ele é a condição da inteligibilidade em geral. Ele exibe a forma do que é necessário *vi formae*, apresentando por conseguinte justamente a razão desta necessidade. Sua evidência é indubitável não porque se apresenta como um fato, mas porque se compreende imediatamente através do que se vê pelos símbolos:

> "*Necessário* é aquilo cujo contrário implica contradição. Ora, a única proposição cujo contrário implica contradição, sem que se a possa demonstrar, é a idêntica formal. Isto se diz expressamente lá, portanto isto não pode ser demonstrado; demonstrar, quer dizer, mostrar pela razão e pelas conseqüências. Isto se pode mostrar à vista, portanto, isto não pode ser demonstrado. Os sentidos mostram que A é A é uma proposição cujo oposto A não é A implica contradição formalmente. Ora, o que os sentidos mostram é indemonstrável"[31].

Couturat manifesta, a propósito desta passagem, seu desconforto com respeito ao termo "sentidos" que nela figura. Segundo ele, "este apelo à evidência *sensível* é pouco conforme ao racionalismo leibniziano"[32]. Todavia, não se acredita aqui que a maneira como Leibniz se serve do termo "sentidos" neste contexto indique uma dependência qualquer do princípio formal em relação à experiência sensível. Os sentidos mostram a contradição formal da negação de que A é A porque a evidência do princípio de identidade, o qual é *simbolizado* pela fórmula "A é A", deixa-se ver através desta simbolização. Na medida em que ela se deixa exibir mediante esta combinação de caracteres, "A é A", a regra puramente formal e constitutiva do raciocínio em geral mostra sua evidência, sua natureza absolutamente primitiva e necessária. O que os sentidos mostram é portanto algo de formal, e não de material; porque o que é sensível são os caracteres, mas o que eles apresentam é a forma da inteligibilidade. Deste ponto de vista, antes que impor algo de fora, a "sensação" que se experimenta através da simbolização do princípio de identidade pela fórmula "A é A" faz simplesmente *excitar* em nós algo que se reconhece como *interno*, *necessário*, e absolutamente independente daquela simbolização. Na mesma medida em que o que é sentido não é algo que se esgota na pura figura dos símbolos, mas que se refere àquilo que visam

---

[30] *N.E.*, IV, II, §1.
[31] *Phil., VI, 12, f, 23 – OFI*, p. 186.
[32] Id., n. 2.

representar, esta sensação possui a mesma força que o próprio princípio. Neste sentido, o que ela faz é apenas obrigar-nos ao reconhecimento da sua natureza primitiva e puramente formal.

Se, assim compreendido, o termo "sentir" pode ser admitido como isento das dificuldades que se lhe poderiam atribuir ordinariamente, uma outra questão se coloca. Trata-se daquela concernente aos limites de um princípio puramente formal relativamente às condições de enlarguecimento do conhecimento. No seu estudo comparativo entre Leibniz e Descartes, Yvon Belaval já proporia uma possível réplica do último àquele, inspirando-se justamente nesta questão. Segundo Belaval, Descartes poderia sustentar que o puro formalismo proposto pelo fundador das *Atas de Leipzig* seria vazio; ele não conteria nem produziria nenhum conhecimento por si mesmo[33]. Com efeito, como reconhece o próprio Leibniz, parece que as proposições idênticas "não fazem senão repetir a mesma coisa, sem nos ensinar nada"[34]. É preciso assinalar a respeito que para Leibniz isto não significa que elas (as proposições idênticas) sejam forçosamente nulas como princípios de conhecimento. Nos §§ 4 – 6 dos seus *Novos ensaios*, IV, xvii, ele tenta justamente mostrar, através da persuasão da personagem lockeana Philaleto, que a aplicabilidade das puras regras lógicas formais no raciocínio é não apenas útil para a descoberta de novos conhecimentos, mas sobretudo é necessário, como se verá mais adiante, para tornar certo, quer dizer, explicativo, um conhecimento vago.

A razão pela qual Leibniz não aceitaria a crítica de que o formalismo seria vazio é que, para ele, as regras do conhecimento que propõe não fornecem por si mesmas nenhum ponto de partida para o procedimento de conhecimento. À diferença do método de Descartes, em que o critério da evidência já fornece a primeira certeza a partir da qual se pode constituir a cadeia das verdades, o método proposto por Leibniz limita-se a apresentar as condições formais do conhecimento. A matéria deste, a qual se encontra fora dele, consiste em tudo aquilo para o quê a questão da inteligibilidade se põe. O que se apresenta como um objeto ou como ponto de partida do conhecimento não é um enunciado específico, que é preciso descobrir, mas todo enunciado que se pretende verdadeiro, quer dizer, toda e qualquer asserção[35]. Portanto, a questão será sempre seja de verificar se a pretensão à verdade do enunciado é legítima seja de explicá-la se já se constatou sua verdade. E a tarefa que se deve colocar, portanto, é de explicitar as condições sob as quais um enunciado pode pretender ser

---

[33] "*Leibniz critique de Descartes*", p. 34.
[34] *N.E.*, IV, II, p. 285.
[35] "Proposição é aquilo que acrescenta ao termo que ele é verdadeiro ou falso" (*Generales inquisitiones*, § 198, 5). Deixemos de lado aqui as perguntas, pedidos, exclamações, imperativos, enfim todo tipo de enunciado cujas

verdadeiro, quer dizer, é preciso explicitar o que torna um enunciado passível de ser verdadeiro ou falso em geral.

Para Leibniz, a condição segundo a qual uma proposição pode ser tal é que ela afirme ou negue algo[36]. A condição para que se obtenha isso é que a conjunção dos nomes que a compõe pretenda designar ou simbolizar, quer dizer, apresentar este "algo" como tal. É preciso, portanto, que cada um desses nomes contribua de algum modo para a apresentação daquilo que é afirmado ou negado na proposição. E eles o fazem na medida em que também simbolizam. Os nomes tornam-se tais, quer dizer, símbolos, através da definição: a definição é a descrição daquilo que é visado pelo nome como sendo o que ele simboliza. Uma tal descrição faz-se, a seu turno, por caracteres que devem igualmente designar; dito de outro modo, os caracteres constituindo uma definição também devem ser nomes. Os nomes reunidos em uma definição constituem o que se poderia chamar sua significação. Enquanto nome, um caracter pode ser encarado sob um duplo aspecto: 1) ele simboliza, quer dizer, ele "está por" algo, e 2) ele possui uma significação, quer dizer, ele evoca certas noções que especificam o que ele simboliza. Em um opúsculo escrito no início dos anos oitenta, Leibniz afirmaria:

> "*Nome* é o termo que significa a coisa, o qual é assumido arbitrariamente"[37].
> "Se assumimos um termo simples qualquer como equivalente de alguma composição, ou seja, exprimindo a mesma coisa, o termo simples será o *definido*, e o termo composto será a *definição*. Este definido, que a seguir será expresso mediante um caracter, chamaremos o *Nome* da coisa"[38].

No que concerne à primeira destas citações, é mister assinalar que não se pode interpretar a relação entre "nome" e "coisa" aí apresentada como uma relação de nomeação tal como se a compreende habitualmente. Conforme mostra a segunda citação, por *nome*, Leibniz não compreende um nome próprio, mas a expressão linguística que resume uma definição. Correlativamente, por "coisa" <*res*> é preciso entender aquilo que é concebido como simbolizado pelo nome. "Coisa" não se emprega aqui, por conseguinte, para designar um indivíduo, um objeto singular qualquer, mas para apresentar o que é especificado pela definição, e cuja noção permite determinar um indivíduo qualquer como satisfazendo ou não

---

condições de validade não se referem às condições de verdade. Compreendamos pelas expressões "enunciado", "asserção", "proposição", unicamente o tipo de enunciado que se caracteriza por poder ser verdadeiro ou falso.

[36] "Chamo proposição: *A é B ou A não é B*" (*Ak* VI, iii, p. 505).

[37] *Phil., VII, B, ii, 10 - OFI*, p. 241.

[38] GP VII, pp. 225-226.

uma certa definição[39]. Assim, utilizemos os termos "nome" e "coisa" no sentido em que Leibniz os compreende, e reservemos as expressões "indivíduo", "singular", "substância individual", "substância singular", "coisa individual ou singular", "objeto", "objeto individual" ou "objeto singular", para os indivíduos podendo ser reconhecidos como satisfazendo uma definição qualquer.

Uma segunda observação que é preciso fazer a propósito desta citação é que a terminologia que se estabeleceu acima não está completamente conforme àquela empregada por Leibniz: ele compreende por "significar" aquilo que se estabeleceu aqui como sendo "designar" ou "simbolizar". É preciso notar contudo que o filósofo não parece muito preocupado com uma distinção tal como a que se pretendeu efetuar entre simbolizar e significar. Em realidade, o que ele consideraria absolutamente impróprio e inconcebível seria a pretensão de separar o ato de pretender simbolizar daquele de significar. Para Leibniz, o que faz de um nome um nome, isto é, um símbolo, é a definição que o institui enquanto um nome. De outra parte, toda definição encerra em si a afirmação tácita da relação de simbolização do nome; dito de outro modo, a pretensão de fazer do nome um símbolo é intrínseca ao ato de definir. É preciso notar, contudo, que a distinção que se pretendeu aqui estabelecer não é em absoluto supérflua. Conforme se constatará no curso desta investigação, esta distinção é absolutamente importante para que se evite certas confusões e ambigüidades indesejáveis. Mantenhamos portanto a distinção, sempre observando as nuances entre o vocabulário empregado aqui e aquele que se poderá encontrar nos escritos de Leibniz[40].

A ligação intrínseca entre pretensão de significação e simbolização denuncia um traço absolutamente fundamental das definições: estas não são propriamente passíveis de verdade ou falsidade, se por ser verdadeiro se entende corresponder ou não ao simbolizado. As definições, diz Leibniz, "não são verdades, mas explicações dos termos"[41]. Com efeito, vincular a um nome uma definição é pretender-lhe a natureza mesma de ser um símbolo. O nome não nomeia outra coisa que aquilo que sua definição diz que ele nomeia, e portanto, a

---

[39] Não se deve contudo imaginar que as "coisas", assim compreendidas, possuam para Leibniz um tipo qualquer de realidade ou existência própria; elas possuem tanta realidade quanto lhes concede o procedimento de sua instituição através das definições. Não se pode portanto supor que as "coisas" constituam um domínio de ser diferente e independente dos existentes atuais. Com efeito, se de um lado as possibilidades não se engendram para Leibniz a partir da sua instituição pelas definições, de outro é certo que, se as definições instituem as coisas, então é legítimo concluir que as coisas – e por conseguinte os indivíduos que lhes são conformes – haurem sua natureza das definições que os instituem. Estas coisas – assim como os respectivos indivíduos – seriam outras se as definições tivessem sido constituídas de outro modo.

[40] Assinalemos que as diferenças com respeito à terminologia leibniziana se farão unicamente na medida em que uma maior precisão dos termos se faz necessária. Em geral se preferirá, a fim de evitar ambigüidades, empregar os termos seguindo a maneira como Leibniz o faz.

[41] *Math., I, i, b.* – *OFI*, p. 538.

relação entre o simbolizado e sua definição não é algo de demonstrável. Demandar a demonstração da correção desta relação é não compreender a natureza da definição. Pois, para que a questão da demonstração se coloque para um enunciado, é preciso que ele pretenda ter um valor de verdade. Mas a definição não pretende ser verdadeira ou falsa; a definição não descreve o definido, ela o institui. A ligação entre o nome e o simbolizado não é, portanto, descritível verdadeira ou falsamente por uma definição, ela é *imposta* por ela. Em resumo, antes que pretender ser uma verdade, a definição pretende ser a condição da pretensão da verdade em geral. Assim, o fato de ser indemonstrável não torna a relação definicional ininteligível; antes pelo contrário, compreender a natureza desta relação é compreender que ela não pode ser objeto de demonstração:

> "*Definição* (*Definido* ou *Nome*) é o termo mais composto (simples) em uma proposição recíproca admitida arbitrariamente, consistente em um termo simples e um composto. Eis porque a definição é a proposição cuja razão não pode ser dada, mas que usamos apenas para resumir. Portanto, a definição é uma hipótese, sobre cuja verdade não se deve discutir, mas apenas questionar se é apta, clara, e se é prudente assumi-la"[42].

O estreito vínculo entre pretensão de simbolização e significação faz do nome o ingrediente eminente, quer dizer, o material genuíno de toda proposição. Uma asserção é ou bem a afirmação ou negação daquilo que é (pretensamente) simbolizado/significado por um nome, ou bem a afirmação ou negação de uma certa relação entre o que é (pretensamente) simbolizado/significado por certos nomes. A proposição, compreendamo-la aqui como o signo apresentando a articulação dos caracteres através da qual a asserção se põe. A proposição é o caracter simbolizando o que é veiculado na asserção[43].

O estabelecimento das definições mostra-se um momento essencial do procedimento de conhecimento e mesmo do discurso em geral. Pois ele fornece os elementos materiais de tudo aquilo que pode ser explicado ou sustentado, na medida em que constitui as condições para que uma proposição se pretenda tal: pretenda afirmar ou negar algo. Sem as pretensões de significação, nada há para ser afirmado ou negado; não há nada a que se possa acrescentar "é" ou "não é" de sorte a pretender algo como verdadeiro.

---

[42] *OFI*, p. 242.

[43] Para Leibniz, uma marca, quer dizer, um signo, não é importante, do ponto de vista do que interessa à sua lógica, senão na medida em que é um símbolo. Deste ponto de vista, não seria importante distinguir entre o signo proposicional abstração feita de sua relação de simbolização, e o signo enquanto apresenta algo. Todavia, para evitar ser censurado por não efetuar distinções avaliadas como importantes, precisemos que "proposição" aqui se compreende como a marca que veicula uma asserção qualquer; lembremos contudo que ela se compreende sempre no sentido leibniziano, a saber, que ela é a marca *enquanto* veicula uma asserção, quer dizer, *enquanto* afirma ou nega *algo*.

Como bem assinala Q. Racionero, esta doutrina das definições de Leibniz nada tem de original ou de inovador, pois, no essencial, Leibniz segue a este respeito os mesmos passos já trilhados por Hobbes[44]. Para este igualmente o papel da definição é ser a base para todo o cálculo racional, e isto justamente em virtude da sua natureza de instituir a relação de nomeação:

> "Que não se discutirá se as definições devem ser admitidas ou não. Com efeito, visto que isso concerne apenas ao mestre e ao discípulo, se o discípulo entende todas as partes do definido resolvidas em definições, e mesmo assim recusa-se a admitir a definição, a discussão então se encerra, pois isso é o mesmo que se recusar a ser ensinado. Pois se não entende, a definição sem discussão é inadequada; porque a natureza da definição consiste nisso, que ela serve para exibir claramente a idéia da coisa; pois os princípios são conhecidos por si, ou então não são princípios"[45].

Esta proximidade entre os dois filósofos apresenta, por si mesma, uma dificuldade: se o que se expôs inicialmente reproduz com fidelidade as linhas gerais da crítica leibniziana a concepção de verdade de Hobbes, então é difícil compreender em que ele acreditava se distinguir do inglês de modo a escapar à sua própria objeção. Pois se ele não rejeita as teses hobbesianas nem no que concerne ao arbitrário da relação de nomeação nem no que concerne à natureza fundamental da definição como a base da demonstração, então o que afinal ele recusaria em Hobbes e que sustenta sua censura de que para este a verdade é arbitrária? Se para um como para outro a verdade se garante e se mostra através do cálculo racional cuja base se constitui pelas definições e pelo procedimento por regras logicamente aceitáveis, então o que explicaria que Leibniz pudesse acusar Hobbes de conceber a verdade como arbitrária sem se ver igualmente alvo desta mesma acusação? A resposta a esta questão pode ser encontrada por um exame mais atento do teor da crítica de Leibniz. Em um manuscrito estimado datar do início dos anos oitenta, o filósofo afirmaria:

> "Hobbes, ao ver que toda verdade pode ser demonstrada a partir das definições, e também por acreditar que toda definição é arbitrária e nominal, porque está no arbítrio impor nomes às coisas, queria que também as verdades consistissem em nomes e fossem arbitrárias. Mas deve-se saber que não se pode juntar as noções arbitrariamente, mas deve-se formar delas um conceito possível, a fim de que se obtenha uma definição real"[46].

---

[44] Cf. op. cit., p. 265.

[45] *De Corpore* I, 6, §15,iii – *Opera Latina*, I, pp. 74-75. "Ora, as definições das quais dissemos ser princípios ou proposições primeiras são discursos que são utilizados para suscitar na alma do discípulo a idéia de alguma coisa, e se um nome é imposto a algo, a definição não pode ser outra coisa que a explicação daquele nome por um discurso. Ora, contanto que o nome seja imposto em virtude de um conceito composto, a definição não é outra coisa que a resolução daquele nome em suas partes mais universais; como quando definimos *homem* dizendo *homem é um corpo animado sensível <sentiens> racional*" (Id., §14).

[46] GP VII, p. 295.

Vê-se aqui que Leibniz não recusa que toda verdade possa ser demonstrada a partir das definições. Sua crítica repousa antes sobre a consideração de que uma conjunção de noções arbitrariamente feita não garante a formação de um conceito possível. Dito de outro modo, a apresentação de uma possibilidade não se esgota no ato puro e simples de juntar palavras cegamente e sem regra. Se, portanto, ele concorda com a tese hobbesiana do arbitrário da definição relativamente à sua natureza de instituir a relação de nomeação, ele recusa que este arbitrário determine também a natureza da possibilidade do que resulta da reunião apresentada pela definição.

Assim apresentada a crítica de Leibniz, ela não parece atingir Hobbes. Com efeito, bem se poderia retorquir que este manifestava uma particular preocupação relativamente às condições mediante as quais a pretensão de estabelecer uma definição pode ter sucesso; que, para ele, o procedimento de constituição das definições é absolutamente regulado, segundo as regras do discurso coerente. Embora o que nos interessa aqui seja o teor da crítica leibniziana, e não a sua correção, é sensato aceitar esta objeção. Pois é preciso confessar que Leibniz não ignorava os esforços hobbesianos no que tange ao estabelecimento das condições do discurso coerente.

Se se pode expor sucintamente a maneira como Hobbes compreende o procedimento para descobrir as condições delimitando o discurso coerente, isto é, que possui uma relação de simbolização, ela consistiria em uma avaliação das condições de combinação das palavras a partir dos papéis que elas desempenham, quer dizer, do tipo de relação de simbolização que elas mantém. O procedimento hobbesiano consistiria fundamentalmente no estabelecimento de uma tipologia das palavras conforme a maneira como elas podem se combinar nas definições e nas proposições em geral, vis-à-vis as relações de simbolização que possuem. De acordo com a tipologia proposta por Hobbes, os nomes se dividem, segundo seu papel, em quatro gêneros:

> "Ora, os gêneros das coisas nomeadas são quatro, quais sejam, os *corpos*, *acidentes*, *fantasmas*, e *os próprios nomes*. Por conseguinte, em toda proposição verdadeira, é necessário que os nomes copulados sejam ou bem ambos de *corpos*, ou ambos de *acidentes*, ou ambos de *fantasmas* ou ambos de *nomes*. Um outro modo de unir nomes resulta em uma incoerência e constitui uma proposição falsa. Pode também acontecer que um nome de coisa copule com um nome de discurso. São portanto sete os modos em que as cópulas de nomes não são coerentes"[47].

Apenas a combinação de nomes homogêneos, quer dizer, de nomes de um mesmo tipo, poderia produzir noções coerentes. Servindo-se da passagem citada para exibir um uso de

certas regras do seu cálculo combinatório, Leibniz dá do procedimento proposto por Hobbes a seguinte versão:

> "Th. Hobbes Element. de Corpore p. I, c. 5. As Coisas, das quais há os Termos que integram as proposições, ou, conforme seu estilo, os Nomeados, dos quais há os nomes, dividem-se em *Corpos* (isto é, substâncias, porque toda substância é um corpo), *Acidentes*, *Fantasmas* e *Nomes*. Assim. os nomes são ou de *Corpos*, por exemplo, homem, ou de *Acidentes*, por exemplo, todos os abstratos, racionalidade, movimento, ou de *Fantasmas*, que diz respeito ao espaço, ao Tempo, a todas as Qualidades sensíveis, etc., ou de *Nomes*, que diz respeito à segunda ordem <*secundas intentiones*>. Com2nando <*com2nentur*> estas [coisas] entre si [obtém-se] seis [combinações], daí resultando a mesma quantidade de proposições. Adicionando a estas aquelas em que termos homogêneos são com2nados (quando corpos são atribuídos a corpos, acidentes a acidentes fantasmas a fantasmas, noções segundas a noções segundas), que são 4, surgem 10. Destes, julga Hobbes, unicamente os termos homogêneos são combinados de modo útil"[48].

Para Leibniz, as possibilidades combinatórias dos tipos de nomes visadas por Hobbes se distinguiriam entre, de um lado, os quatro tipos de combinações de palavras homogêneas, quer dizer, possuindo os mesmos papéis, as quais seriam todas úteis, e, de outro, os tipos restantes, em que as palavras combinadas seriam heterogênenas, e sua combinação forneceria resultados inúteis. Para melhor compreender o que significaria esta diferença entre resultado útil e inútil no contexto do cálculo combinatório leibniziano, esboçemos, em linhas gerais, em que consiste este cálculo.

O princípio fundamental sobre o qual repousa o cálculo combinatório é a idéia de que, a partir de um número dado de qualidades primeiras, pode-se constituir, pela composição das referidas qualidades, todas as espécies factíveis de noções compostas. Em um tal cálculo, faz-se abstração de toda particularidade relativa aos elementos que aí são colocados em relação, quer dizer, o material do cálculo. As regras seguidas dependem essencialmente da quantidade das possibilidades combinatórias oferecida pelo número de noções supostas participar da matéria sobre a qual o cálculo se efetua[49]. Segundo R. Kauppi, seria possível resumir a aplicabilidade do cálculo combinatório aos problemas seguintes: (1) quando o fundamento de

---

[47] *De Corpore*, I, 5, §2 – *Opera Latina*, I, pp.51-52. Ver também, *Leviatã*, I, V, pp. 29-30.

[48] GP IV, p. 46. Ao passo que Leibniz chega a dez possibilidades de combinação das palavras em Hobbes, este encontra onze. Não se deve apesar disso imaginar que isso se deva a um erro na aplicação, ou mesmo nas próprias regras combinatórias de Leibiniz. Isso se deve antes a que Hobbes introduz paralelamente uma ulterior possibilidade de equívoco, consistente em combinar nomes de coisas com nomes de proposições. No mesmo texto §9, Hobbes apresenta-nos um exemplo possível deste tipo de equívoco, o qual consistiria na transferência de uma necessidade *de dicto* a uma necessidade *de re*. Poderia ser sugerido que, considerando os nomes de nomes como nomes referindo *secunda intentione*, Leibniz teria incorporado os "nomes de proposições" considerados separadamente por Hobbes como espécies particulares de nomes de nomes.

[49] Tendo por base este critério, pode-se evidentemente estabelecer regras que observam outras particularidades, por exemplo, a ordem segundo a qual os elementos são agrupados, ou a aceitabilidade ou não da repetição de um mesmo elemento em uma mesma compleição, etc. (Ver por exemplo *De arte combinatoria*, Probl. IV et V et VI).

uma divisão é dado, é possível encontrar todas as espécies concebíveis; (2) quando um certo número de divisões de um certo gênero é dado, é possível encontrar o número de todas as espécies formadas a partir desta divisão; (3) se as espécies são dadas, é possível encontrar o gênero subalterno que contém todas[50].

Para melhor compreender o que Leibniz concebe como relativo à utilidade ou inutilidade dos resultados do cálculo, examinemos seu cálculo sobre a forma dos silogismos factíveis. Tendo por base o cálculo efetuado por Hospinianus, Leibniz estipula inicialmente que um silogismo se caracteriza por ser constituído de três proposições da forma categórica "A é (não é) B", em que as duas primeiras são as premissas e a última é a conclusão. Depois ele separa dois critérios (modos) a partir dos quais os silogismos podem ser distinguidos em espécies: segundo a quantidade e segundo a qualidade, ambos se referindo aos tipos de proposições comparecendo em silogismos. Segundo a quantidade, uma proposição pode ser universal (*U*), particular (*P*), singular (*S*) e indefinida (*I*). Segundo a qualidade, uma proposição pode ser afirmativa (*A*) ou negativa (*N*)[51]. Isto posto, é preciso estabelecer o cálculo das combinações. Quanto à quantidade, as formas de silogismos factíveis são 64, ou seja, 4 – o número das qualidades especificando as espécies – elevado a 3 – o número das proposições que tem um silogismo. Quanto à qualidade, o cálculo é o mesmo: 2 – o número das qualidades especificando as espécies – elevado a 3 – o número das proposições – o que dá 8. Depois, é preciso multiplicar 64 por 8, o que rende 512[52]. Enfim, pode-se estimar este resultado vis-à-vis as quatro figuras do silogismo, o que nos permitiria ainda multiplicar 512 por 4, obtendo finalmente 2048[53], que é a soma de todas as formas de silogismos factíveis, segundo os critérios apresentados inicialmente.

Claro que, depois de todo este cálculo, é preciso separar as combinações úteis das inúteis. A diferença entre elas é que as primeiras concernem as formas de silogismos válidas, enquanto as demais seriam aquelas que não apresentam nenhum raciocínio válido. Os critérios para fazê-lo fundam-se portanto justamente sobre o princípio da validade do raciocínio: um silogismo válido é aquele em que a verdade das premissas acarreta necessariamente a verdade da conclusão[54]. Para dar alguns exemplos do procedimento de exclusão de Leibniz, tomemos aquele guiado pela regra de que a conclusão não pode superar as premissas na quantidade:

---

[50] *Über die leibnizsche Logik*, III, 1, p. 130.
[51] GP IV, p. 47.
[52] Id. ibid.
[53] Id., p. 53.
[54] Os critérios são: "de meras particulares nada se segue"; "a conclusão não supera as premissas quanto à quantidade"; "de meras negativas nada se segue"; "a conclusão segue-se da parte mais fraca" (Id., pp. 47-48). Ver a respeito R. Kauppi, III, § 1, pp. 132 – 133, e L. Couturat, I, §4 - §12.

nenhum silogismo tendo a forma "P…, P…, U…" é válido. Leibniz deve efetuar o procedimento de exclusão, o que o conduz à prosaica soma de 24 formas válidas de silogismos.

Por aí se vê que a utilidade e a inutilidade das combinações mensura-se por um critério largo, que varia segundo o resultado que se pretende alcançar pelo cálculo. Assim, em um cálculo sobre a quantidade das proposições enunciáveis, o qual teria por elementos as palavras factíveis, os resultados úteis seriam os conjuntos de signos proposicionais tendo uma relação de simbolização, os inúteis seriam aqueles que não querem dizer nada. Correlativamente, no que concerne aos resultados úteis e inúteis vis-à-vis a tipologia hobbesiana, os resultados úteis seriam as combinações das palavras homogêneas, as quais são estimadas produzir proposições coerentes; os resultados inúteis seriam aqueles produzindo incoerências, que Hobbes consideraria como proposições falsas[55].

Vejamos agora como se pode tirar proveito desta exposição para compreender em que consistiria a crítica que Leibniz dirige contra a concepção hobbesiana de verdade. A primeira coisa que é preciso observar, e que Couturat já havia assinalado[56], é que, se bem que Leibniz se sirva da tipologia hobbesiana para exemplificar o uso de seu cálculo, ele não se mostra jamais aderir à tese a ela subjacente; dito de outro modo, Leibniz não esboça crer que as condições do discurso coerente se encontrem em uma tipologia como a hobbesiana. Com efeito, não se encontra em nenhuma parte, dos textos acessíveis de Leibniz, a tentativa de estabelecer as condições da simbolização a partir de uma classificação geral dos termos da linguagem. E é pouco provável, conforme se poderá constatar a seguir, que ele teria feito ou pretendido qualquer coisa do gênero.

No procedimento de cálculo das 2048 regras de silogismos, observa-se que o estabelecimento dos elementos sobre os quais o cálculo se faz observaria todas as regras impostas por uma tipologia como a hobbesiana. Com efeito, estes elementos possuem todos um mesmo papel do ponto de vista da sua relação de significação. Trata-se de proposições que se distinguem entre si unicamente segundo a quantidade e a qualidade; e, conforme atestam os resultados úteis, esta diferença é legítima; pois as formas de silogismos válidas distinguem-se entre si pela disposição das proposições segundo a quantidade e a qualidade. E contudo, a quantidade dos resultados inúteis não é desprezível; mesmo respeitando as categorias estritas mediante as quais se pode classificar as proposições categóricas

[55] Ver Hobbes, op. cit., I, 5, §2 – pp. 51-52.
[56] *La logique de Leibniz*, Appendice II, §1.

constituindo os elementos do silogismo, teriam sido obtidos muito mais resultados inúteis que resultados úteis.

A dificuldade que a consideração do procedimento de cálculo combinatório exibe não se restringe a este procedimento; ela toca igualmente as condições gerais do raciocínio combinatório, quer dizer, do raciocínio consistente em unir ou dissociar nomes a partir de um certo ordenamento estabelecido de elementos. Leibniz estima que não se está sempre seguro de que a combinação que daí resulta seja útil. E que o risco de se tomar por úteis combinações inúteis revela-se mais freqüente do que seria desejável:

> "Mas isto ocorre ainda nos modos, não somente quando sua obscuridade nos é impenetrável, como ocorre algumas vezes na física, mas ainda quando não é fácil penetrá-la, como há vários exemplos na geometria. Pois em uma como na outra destas ciências não está no nosso poder fazer combinações à nossa fantasia, de outro modo se teria direito de falar de *decaedros regulares* e se procuraria no semi-círculo um *centro de grandeza*, como nele há um de *gravidade*. Pois é surpreendente com efeito que haja o primeiro* e que não possa haver o outro"[57].

O uso da matemática aqui não é fortuito. Pois Leibniz parece utilizá-lo justamente para indicar pretensas definições cuja inconsistência não pode ser denunciada mediante nenhum outro procedimento, salvo a própria análise dos nomes aí contidos. Para melhor compreender o problema, examinemos a maneira como se pode elaborar uma definição daquilo que se nomearia como um decaedro regular. Os volumes dividem-se exaustivamente em duas espécies – regulares e irregulares –, conforme a igualdade ou desigualdade das suas superfícies e ângulos internos; e dividem-se ainda, conforme o número de suas superfícies, em uma inesgotável quantidade de espécies. E, com excessão daqueles cuja regularidade faz parte da definição, como é o caso do cubo, por exemplo, os volumes em geral não são determinados de início como regulares ou não. Em princípio, quer dizer, segundo as regras combinatórias, cada espécie determinada pelo número de lados ou superfícies pode ser tanto regular quanto irregular. E é, por conseguinte, sempre legítimo supor que os tetraedros, os hexaedros, os decaedros, etc., prestem-se a ser tanto regulares quanto irregulares. E através do uso dos dois nomes: "decaedro", definido como o sólido tendo dez superfícies, e "regular", definido como a qualidade da figura tendo todos os seus lados iguais, formar-se-ia a definição "decaedro regular" como o sólido tendo todas as suas superfícies iguais. Todavia, embora a irregularidade não esteja incluída na definição de decaedro, esta característica dela decorre necessariamente. Isto não quer dizer que não se teria prestado atenção suficiente no que é enunciado na definição; pois parece legítimo supor que se pudesse definir um decaedro sem especificar nada relativamente às relações entre as grandezas ou formas dos seus lados. O que

se pretende assinalar aqui é que a irregularidade decorre necessariamente da definição de decaedro, e que não depende do nosso bel prazer que haja ou não um decaedro regular: não é possível que haja algo correspondendo ao nome "decaedro regular". Mesmo segundo um procedimento absolutamente correto quanto à adjunção dos nomes, o pretenso nome "decaedro regular" falha na sua pretensão de nomear alguma coisa[58].

A estas considerações poderia ser objetado que não se deve concluir, do fato de que Hobbes consideraria inúteis as combinações das palavras cujo papel são heterogêneos – para empregar a terminologia de Leibniz -, que as combinações tidas por Leibniz como úteis seriam todas verdadeiras segundo Hobbes. Que esta objeção é justa, pode ser atestado pela passagem seguinte:

> "Quando de fato se copulam nomes de corpos com nomes de corpos, nomes de acidentes com nomes de acidentes, nomes de nomes com nomes de nomes e nomes de fantasmas com nomes de fantasmas, nem por isso sabemos imediatamente se as proposições são verdadeiras. Mas é preciso conhecer tanto as definições de cada um dos nomes, quanto os nomes que, nestas definições, são colocados pelas definições, e isso até que se chegue, pela resolução continuada, aos nomes mais simples, quer dizer, ao gênero supremo das coisas, ou seja o mais universal. Pois se nesse momento nem a verdade nem a falsidade aparece, é um assunto para a filosofia, e deve ser avaliado por um raciocínio começando das definições. Com efeito, toda proposição universalmente verdadeira é ou bem uma definição, ou bem uma parte de uma definição, ou bem deve ser demonstrada por definições"[59].

Ora, dificilmente se poderia sustentar que esta passagem era desconhecida de Leibniz, visto que ela se encontra na mesma secção do *De corpore*[60] que este menciona no seu *De arte combinatoria*. Admitamos, portanto, que nosso filósofo se teria defrontado com esta consideração de Hobbes e estimemos como ele poderia ainda sustentar sua crítica a este.

Conforme a passagem citada, pode-se dizer que para Hobbes haveria duas maneiras segundo as quais uma combinação de nomes bem formada, quer dizer, contendo unicamente palavras homogêneas, poderia não encerrar uma proposição verdadeira. Uma seria a possibilidade de que a reunião de certas definições contenha um tipo qualquer de incompatibilidade, a qual seria tornada explícita pela avaliação do que cada uma das definições aí contidas encerra. A outra remeteria ao momento mesmo da instituição das definições, quer dizer, ela seria explicável a partir da consideração às estipulações das

---

[57] *N.E.*, III, vi, §28 –pp. 250-251 - * segundo?.

[58] Em virtude dessa possibilidade de fracasso, sempre envolvida nas pretensões de simbolização inerentes às instituições de significação dos nomes, reservemos a designação "símbolo" especificamente para os nomes que têm sucesso em sua pretensão de simbolização, mantendo a expressão "nome" como designando, genericamente, não apenas os símbolos mas também aqueles sinais enquanto a eles se vincula uma definição. As expressões "signo" e "sinal", reservemo-las para a consideração dos símbolos, ou, mais genericamente, nomes, enquanto se os considera como meras insígnias, isto é, abstração feita de sua relação de significação.

[59] *De Corpore*, I, 5, §10.

relações de simbolização estabelecidas. Neste caso, para explicar a origem da falsidade, seria preciso refazer o raciocínio, explicitando o que foi instituído pelas definições[61]. Isto permite-nos concluir que, a tipologia das palavras tendo sido observada, o tipo de erro que se pode engendrar pareceria se referir antes a uma certa falta de atenção – seja às definições conjugadas, seja aos limites impostos no estabelecimento das definições – que a uma dificuldade estrutural ou a uma incompletude da tipologia hobbesiana[62].

Isto posto, interpretemos a dificuldade mencionada por Lebiniz relativamente ao decaedro regular, vis-à-vis os critérios que Hobbes nos propõe para descobrir o erro de uma combinação bem formada. Examinemos inicialmente o primeiro caso, a saber, quando os nomes combinados encerram um tipo qualquer de incompatibilidade entre si. Neste caso, poderia ser alegado que, quando se presta atenção ao que está contido na definição de decaedro, dá-se conta de que a irregularidade decorre dela. Deste ponto de vista, o erro se deveria apenas a uma falta de atenção, conforme o próprio Hobbes assinala. A denúncia de um tal tipo de erro não colocaria propriamente nenhuma dificuldade à pretensão hobbesiana. Mas ela pressupõe que se possa estipular definições de tal modo a contemplar um pretenso "algo" como um decaedro regular; nesse sentido, ela culmina por nos conduzir ao segundo caso.

O segundo caso consiste na suposição de que a incompatibilidade que engendra o erro não se situa propriamente no interior da definição posta, quer dizer, ela não concerne um par qualquer de definições contidas nesta. Ela situa-se no momento da instituição das definições gerais, a partir das quais a proposição falsa é formada. No que tange à definição de decaedro regular, isto significaria que ela já encerraria certas definições, por exemplo, de espaço, de volume, etc., de onde se poderia inferir a impossibilidade de "decaedro regular". Neste caso, seria preciso admitir que, tivéssemos definido o espaço ou os sólidos de outro modo, "decaedro regular" seria uma noção possível. Supondo por exemplo uma concepção não euclidiana de espaço que se faz, bem se poderia considerar como possível construir algo como um sólido tendo dez superfícies iguais.

O que Leibniz objetaria a uma tal suposição é que ela vale em certos casos isolados (por exemplo, no caso da prova dos nove, a qual não é válida, considera ele, senão em um sistema de progressão decimal[63]), mas não vale como regra geral. No caso de um suposto decaedro regular construído a partir de outras definições, seja de espaço, seja de sólido, o que

[60] *Computatio sive Logica.*
[61] A distinção é sutil, mas ela se tornará clara na seqüência da exposição.
[62] Ver a respeito, *Leviatã*, I, V - p. 30.
[63] Cf. GP VII, p. 295.

ocorreria seria ou bem que ele não teria a mesma forma que aquilo que, no espaço euclidiano, se nomearia decaedro, ou bem ele não seria regular no sentido em que se compreende "regular" de acordo com a geometria euclidiana. Em resumo, não se trataria de modo algum da mesma figura em cada um dos casos[64]. Estas mesmas razões, que fazem com que o que se denomina decaedro regular no espaço euclidiano seja inconsistente independentemente do sistema definicional escolhido, fazem com que certas relações entre definições consistentes não dependam do arbítrio. Acontece freqüentemente que certos nomes tenham significações diferentes, e simbolizem não obstante a mesma coisa. É o caso por exemplo de triângulo e de trilátero: a definição do triângulo não se compõe dos mesmos nomes que aquela do trilátero, e nem por isso estas duas definições instituem dois seres. A coisa instituída pela definição que se associa ao nome "triângulo" é exatamente a mesma que aquela instituída pela que se associa ao nome "trilátero"; e embora dependa do nosso bel prazer instituir o que se nomeia "triângulo" supondo as regras do espaço euclidiano, não depende em absoluto do nosso bel prazer que aquilo que, em se supondo o espaço euclidiano, é compreendido por "triângulo" não seja aquilo que, supondo-se o mesmo espaço, é compreendido como trilátero. Enquanto se atém à forma da coisa nomeada triângulo, isto se preserva, mesmo se a concepção de espaço se modifica. O mesmo ocorre, *mutatis mutandis*, com a relação entre os números primos e o sistema de progressão numérica: independentemente do sistema adotado, bem como dos nomes que se delibere associar às quantidades, aquelas conhecidas como "números primos" preservarão sempre as qualidades que fazem delas o que entendemos por "números primos".

Disso o filósofo conclui que as estruturas das possibilidades das coisas não se deixam refletir unicamente pela consideração das condições linguísticas do discurso coerente. Certas impossibilidades, assim como certas relações entre os possíveis ou certas relações entre definições diferentes, permanecem, pouco importa o sistema definicional que se possa

[64] Pode-se por exemplo sugerir que a propriedade das retas paralelas de não se cruzar no infinito depende de suposições do espaço euclidiano mas não vale para um espaço curvo, por exemplo. É preciso ponderar todavia que não é a maneira como se define algo como paralela, mas o que se concebe como correspondendo às retas paralelas euclidianas em um espaço curvo, quer dizer, duas retas que guardam entre si sempre exatamente a mesma distância. Evidentemente, pelas mesmas razões que aquilo que se denomina "retas paralelas" em um espaço curvo não pode ser considerado como tal em um espaço euclidiano, por estas mesmas razões não se pode tomar por paralelas euclidianas aquilo que se denomina como paralelas em um espaço curvo. Por exemplo, não se pode afirmar que a regra de só se cruzar no infinito, que vale para as linhas paralelas $y = x + 2$ e $y = x + 4$ no espaço euclidiano não vale para estas mesmas linhas no espaço curvo; pois as regras especificando a satisfação destas fórmulas determinarão a construção de linhas diferentes em cada um dos espaços. Considerar que nos dois casos as fórmulas designam um só objeto seria confundir o puro signo com a sua relação de simbolização. Seria o mesmo que dizer que as propriedades das coisas mórbidas variam no Brasil e na Itália, visto que, por exemplo, na Itália um pedaço de algodão satisfaz os requisitos suficientes para ser mórbido, ao passo que no Brasil o mesmo pedaço de algodão, nas mesmas condições, é destituído desta propriedade.

escolher. Com efeito, tais impossibilidades e tais relações pertencem à estrutura das possibilidades, quer dizer, encontram-se do lado das coisas instituídas, e não daquele das regras de instituição. Quando se constata, por exemplo, que qualquer que seja a maneira como se define o espaço, uma figura correspondendo ao que no espaço euclidiano se chamaria decaedro regular não poderia de modo algum ser construída, constata-se que, embora seja através das definições que se instituem as coisas, as possibilidades mesmas destas instituições não são determinadas pelas definições. Embora dependa do nosso bel prazer servir-nos do procedimento definicional para instituir coisas, as possibilidades das coisas, assim como das suas relações, não se determinam unicamente pelas regras linguísticas da definibilidade coerente. Já em 1677, Leibniz censuraria Hobbes com palavras que bem poderiam passar por aquelas de um cartesiano:

> "Portanto, embora as verdades suponham necessariamente alguns caracteres, e mesmo por vezes tratem dos próprios caracteres (como nos teoremas concernentes à prova dos nove), elas não consistem naquilo que neles é arbitrário, mas naquilo que é permanente, a saber, sua relação às coisas; e é sempre verdadeiro, sem nenhum arbítrio nosso, que, uma vez postos tais caracteres, tal raciocínio se seguirá, e postos outros [caracteres] dos quais se observa uma relação aos primeiros, um outro raciocínio se daria, mas conservando com os primeiros a relação resultante da relação dos caracteres, a qual aparece ou por substituição ou por comparação"[65].

Estas conclusões conduziram Leibniz a recusar toda tentativa de estabelecer as condições da simbolização possível que não leva em conta os limites das possibilidades relativos às possibilidades das coisas instituídas. Por conseguinte, uma pretensão como a de Hobbes, de delimitar o domínio da definibilidade legítima unicamente a partir das possibilidades combinatórias que os símbolos possuem em virtude do seu papel seria sumariamente descartada. Pois ela negligenciaria justamente o que se mostra fundamental: os limites que só se explicitam quando se avalia as possibilidades mesmas das definições estabelecidas.

---

[65] GP VII, p. 193. Comparar com a seguinte afirmação do teólogo cartesiano Antoine Arnauld:
"Enfim, há um grande equívoco nesta palavra *arbitrário*, quando se diz que a significação das palavras é arbitrária. Pois é verdade que é uma coisa puramente arbitrária unir uma tal idéia a um tal som antes que a um outro; mas as idéias não são em absoluto coisas arbitrárias, e que dependam da nossa fantasia (…). Ora, quando um homem concluiu por seu raciocínio, que o eixo de ferro que passa pelos dois cilindros do moinho poderia girar sem fazer girar o de baixo se, sendo redondo ele passasse por um buraco redondo; mas que não poderia girar sem fazer girar o de cima, se sendo quadrado fosse encaixado em um buraco quadrado desse cilindro de cima, o efeito que pretendeu segue-se infalivelmente. E por conseguinte seu raciocínio não foi uma mistura de nomes segundo uma convenção que teria dependido inteiramente da fantasia dos homens; mas um juízo sólido e efetivo da natureza das coisas…" (*La Logique ou l'art de penser*, I, i, p. 43). Para uma discussão sobre o tema, ver D. Marcondes, *Da Luz Natural ao Signo Convencional: Pensamento Intuitivo vs Pensamento Discursivo na Filosofia Moderna*.

A crítica que Leibniz dirige à teoria hobbesiana não consiste, portanto, na acusação de que a tipologia hobbesiana seria incompleta ou errada. O que Leibniz recusa na doutrina do filósofo poeta seria o princípio subjacente à sua pretensão, qual seja, de que o exame das condições linguísticas da significação seria capaz, por si só, de apresentar os limites precisos da simbolização possível. Se o que foi exposto relativamente à maneira como Leibniz interpreta a filosofia de Hobbes é correto, pode-se dizer que, para o primeiro, na sua tipologia das palavras, Hobbes visava estabelecer os limites da significação de tal modo que toda impossibilidade resultante de um raciocínio em que uma tal tipologia fosse observada remeteria às definições estabelecidas e se denunciaria a partir unicamente destas. Não se trataria, portanto, de uma impossibilidade em si mesma, mas de algo impossível vis-à-vis as definições que se teria estabelecido. Ora, o que Leibniz retruca a uma tal pretensão não se dirige a uma suposta incompletude da tipologia, mas ao fato de que nela não se leva em conta a relação às coisas, relação que se mostra fundamental para a determinação das condições da simbolização possível. Resumindo, é o desprezo da relação dos nomes às coisas, antes que a pretensão de constituir uma ou esta tipologia das palavras, que suscita a insatisfação do autor do *De arte combinatoria*.

Leibniz elege finalmente a relação dos nomes às coisas como o verdadeiro fundamento da verdade[66]; claro, para mostrar a verdade das proposições, são necessárias as definições, as quais são sempre constituídas arbitrariamente. Todavia, não depende do arbítrio que uma definição efetivamente institua uma relação de simbolização; pois as condições de simbolização não se esgotam nas puras regras do raciocínio combinatório, mas repousam sobre certas delimitações impostas pelas próprias possibilidades das coisas:

> "Pois, mesmo que os caracteres sejam arbitrários, seu uso e sua conexão possuem algo que não é arbitrário, a saber uma certa proporção entre os caracteres e as coisas, e relações entre si de diversos caracteres exprimindo a mesma coisa. E esta proporção ou relação é o fundamento da verdade"[67].

Essas estimações permitem concluir que, a despeito das aparências em contrário, Leibniz poderia ser corretamente situado em meio aos filósofos correspondentistas[68]. De fato, a admitir as considerações feitas acima, pode-se afirmar que a caracterização da verdade como inclusão da noção do predicado naquela do sujeito e a caracterização da verdade como

---

[66] Ver *Dialogus* de 1677 – GP VII, pp. 190-193 . Ver também *Discurso de metafísica*, §8; e *N.E.*, IV, v, §11 – p. 313. Para uma interpretação diferente, ver M. Dascal, *Leibniz's Early view on Definition*.
[67] GP VII, p. 192. Ver também p. 219.
[68] Entende-se aqui por "correspondentista" aquele que considera que a natureza da verdade consiste na correspondência entre o que é asserido e o que se dá.

adequação da proposição à coisa não se excluem para o filósofo, e ele pode admiti-las ambas como concernindo a aspectos distintos relativamente às condições de verificação do valor de verdade das proposições. A natureza efetiva da verdade seria expressa com exatidão como adequação entre o discurso e a realidade. Por outro lado, visto que a mera concebibilidade de que uma certa proposição descrevendo um pretenso objeto simbolize, isto é, exprima uma realidade qualquer revela-se insuficiente como critério para a distinção entre as definições bem sucedidas e as demais, é preciso sempre averiguar, recorrendo à verificação da possibilidade de que a noção do *definiendum* compreenda o múltiplo apresentado no *definiens*, ou, dizendo mais geralmente, a possibilidade de que a noção do sujeito de uma proposição abarque aquela do predicado a ele atribuído. A caracterização da verdade como inclusão apresenta-se, assim, antes como um critério para a verificação do valor de verdade das proposições em geral que propriamente como uma descrição da verdadeira essência da verdade, a qual pretendesse se opor e rivalizar à tese da verdade como correspondência.

Se toda definição visa instituir uma coisa, mas se nem todas as definições o fazem, então é preciso avaliar sob que condições uma definição institui efetivamente uma coisa. Repitamos ainda uma vez que as definições são tipos muito particulares de enunciados. Conforme já se observou, as definições, antes que ser verdades, constituem as condições materiais das verdades em geral. De uma definição, pergunta-se se efetivamente institui uma coisa, e não se corresponde à coisa que pretende instituir: a definição corresponde sempre à coisa que define, porque esta coisa é *instituída*, e não simplesmente descrita por ela. Assim sendo, é preciso excluir a possibilidade de que o fracasso da definição se situe na *relação* entre a definição e a coisa definida. Se uma definição fracassa, é porque a coisa pretendida não pode ser instituída: é porque aquilo que é visado pela definição como sendo uma coisa é impossível. Em uma palavra, é porque *nada* pode ser instituído da maneira pretendida na definição.

A maneira como uma definição pretende instituir uma coisa consiste na reunião de certos nomes (resumindo outras definições) como sendo todos nomes da coisa. Dito de outro modo, o que é instituído pela definição consiste em uma coisa reunindo todas as características especificadas pelos nomes constituindo sua definição. Disto se pode concluir que, se uma definição não apresenta uma coisa, isto se dá porque os nomes que ela reúne não podem ser reunidos de sorte a poderem nomear conjuntamente uma mesma coisa. Dito de outro modo, é porque uma mesma coisa não pode satisfazer todas as condições impostas pelo que os nomes contém. Deve portanto haver uma impossibilidade qualquer no plano dos nomes, a qual se transfere ao plano da coisa: os nomes devem ser de tal sorte reunidos na

definição que o que dela resulta é impossível[69]. Ora, a única condição para que isto ocorra é que, na definição, estes nomes encerrem uma impossibilidade qualquer, seja internamente – um nome em si mesmo – seja externamente – uns em relação aos outros.

Ora, ser impossível desta maneira é ser contraditório[70]: para um nome ou uma definição, ser impossível é encerrar a afirmação e a negação conjuntas de uma mesma coisa[71]. Se uma definição encerra uma contradição, então ela encerra uma impossibilidade; e isto basta para que ela fracasse na sua pretensão de apresentar uma coisa. Em contrapartida, se uma definição não encerra em si nenhuma contradição, ela é possível. E se ela é possível, o que apresenta é uma possibilidade, o que se nomeia também "ser"[72] ou "essência"[73]; e isto basta para que ela efetivamente apresente uma coisa (aliás, pode-se dizer que as expressões "ser', "essência" e "coisa" têm, para Leibniz, todas o mesmo sentido). O critério da consistência interna, quer dizer, a ausência de contradição interna, mostra-se para Leibniz uma condição necessária e suficiente para que a definição apresente uma coisa[74].

Este critério constitui assim uma regra absolutamente certa para distinguir, em meio às combinações que se estabelece visando apresentar definições, as úteis das inúteis. A certeza do critério funda-se, a seu turno, na consideração de que aquele se apóia unicamente no princípio fundamental constituindo a forma daquilo que é possível em geral, a saber, o princípio de contradição. Face a este critério, aquele proposto por Hobbes na sua tipologia das palavras torna-se completamente ocioso. Já foi observado que, para Leibniz, a pretensão de estabelecer as condições da significação possível tomando em consideração unicamente as condições do raciocínio sintético não é capaz de apresentar todas as condições necessárias da simbolização possível. A seu turno, ao exigir que a definição satisfaça a pura forma do que é possível enquanto tal, o critério da consistência encerra as condições necessárias e suficientes

[69] Não se deve suspeitar que aqui Leibniz retome os critérios hobbesianos de consistência. Para Hobbes, o fracasso da definição neste âmbito nem se coloca como uma questão. O que faz com que se retorne ao plano dos nomes é que a impossibilidade do sucesso da definição não pode se encontrar na coisa; simplesmente porque, em tal circunstância, nenhuma coisa há. E é justamente a falta da coisa que faz com que a estimação da possibilidade se faça pela avaliação da definição. Pois é sobretudo um defeito da definição que redunda no fracasso da sua pretensão de instituir uma coisa.

[70] "*Impossível é aquilo que envolve contradição*" (*Phil., VII, B, ii, 36 – OFI*, p. 253). "*Impossível* é um termo, ou não ser, que uma vez posto, segue-se uma contradição. *Possível* é o termo ou ser ou real do qual nada se segue que seja tal (*Phil., VII, B, ii, 63 – OFI*, p. 261).

[71] Leibniz por vezes considera o impossível sob duas perspectivas: o impossível em si mesmo, a saber, o que encerra uma contradição, e o impossível relativo, o qual não encerra contradição internamente, mas apenas com respeito a certas condições exteriores assumidas*. É claro que o impossível concernente às definições refere-se ao primeiro aspecto, visto que nenhuma condição adicional, além da consistência interna da definição, quer dizer, a compatibilidade dos nomes nela reunidos, é requerida para que se avalie as condições do seu fracasso.

*Ver por exemplo *Jag*., p. 8.

[72] "*Ser* – termo possível. *Possível* – o que não implica contradição" (Grua, p. 324).

[73] "A essência no fundo outra coisa não é que a possibilidade do que se propõe. O que se supõe possível é expresso pela definição" (*N.E.*, III, III, §15 – p. 228).

da simbolização. E, ao fazê-lo, torna completamente infecunda a tentativa de estabelecer de início – antes do momento da construção das definições – as condições discursivas gerais do raciocínio sintético. É por isso talvez que não se encontra em Leibniz nenhuma tentativa análoga à de Hobbes. O primeiro certamente julgara inútil consagrar-se à constituição de uma tal teoria visto que ela não nos poderia poupar o trabalho ulterior de testar a consistência de cada uma das definições estabelecidas. De outro lado, ele avaliara igualmente que a verificação da consistência das definições, permite determinar todos os erros de raciocínio: tanto aqueles que seriam denunciados através de uma tipologia de inspiração hobbesiana, quanto aqueles que escapam a todos os critérios que uma tal tipologia pode oferecer.

Esta consideração da consistência como condição necessária e suficiente do sucesso das definições em geral, Leibniz pretende eleger como regra para a verdade em geral. Se ser verdadeira para uma proposição é ter a noção do predicado contida naquela do sujeito, então uma afirmação verdadeira é unicamente aquela em que se atribui a uma coisa um predicado cujo nome é ou bem uma definição da coisa, ou bem um nome figurando em uma definição da coisa. Ora, não é evidente que se possa legitimamente estender às verdades o que se mostra aplicável no domínio estrito das condições materiais das verdades em geral, isto é, das definições. Se Leibniz pretende fazê-lo, ele deve fornecer disso uma justificação.

Sabe-se que, para ele, uma proposição é ou bem a afirmação ou negação do que é significado/simbolizado por um nome, ou bem a afirmação ou negação de uma certa relação entre o que é significado/ simbolizado por certos nomes. Correlativamente, uma proposição é ou bem a afirmação ou negação de uma certa (pretensa) coisa, ou bem a afirmação ou negação de uma certa (pretensa) relação entre coisas. Assim sendo, as condições para determinar a verdade ou a falsidade das proposições podem ser estabelecidas da maneira seguinte: quando o que é afirmado na proposição é satisfeito no plano das coisas, a proposição é verdadeira; caso contrário ela é falsa. De outra parte, uma vez que o que se encontra no plano das coisas é simbolizado pelos nomes resumindo suas definições, então se uma proposição é verdadeira, as relações entre os nomes que nela figuram devem encerrar as condições para explicitar esta verdade. Se, ao contrário, a proposição é falsa, esta falsidade deve igualmente ser tornada explícita pelos símbolos que a constituem.

À primeira vista, a conclusão, de que as condições de verdade ou falsidade das proposições devem ser explicitadas a partir dos nomes nelas contidos, parece plausível. Se a proposição é função exaustiva das relações entre os nomes comparecendo nela; e se estes nomes guardam em si uma perfeita conformidade entre suas condições de significação e

---

[74] Ver GP VII, pp. 294-295.

simbolização, então pareceria justo concluir que a proposição também encerra uma perfeita conformidade entre suas condições de significação e simbolização. Todavia, tal não é de modo algum o caso; embora as significações das proposições sejam função exaustiva daquelas dos nomes nelas comparecendo, as condições de verdade de uma proposição não se deixam ver pela simples inspeção das signficações dos nomes que nela comparecem.

Para compreender melhor esta questão, examinemos mais atentamente o que decorreria de uma possibilidade já tratada, a saber, de que duas definições simbolizem uma mesma coisa. Examinemos, por exemplo, a proposição verdadeira "a soma dos ângulos de um trilátero é 180°". Conforme já se observou, embora os nomes "trilátero" e "triângulo" refiram-se a duas definições diferentes, eles simbolizam uma mesma coisa. Isto quer dizer que a coisa que é um trilátero possui todas as qualidades exigidas para ser um triângulo. Ora, decorre necessariamente da definição de triângulo que a soma dos seus ângulos internos seja 180°. Pertence, portanto, necessariamente à coisa que é trilátero que a soma dos seus ângulos internos seja 180°. De outro lado, não parece que a definição "trilátero" como a figura plana que possui três lados encerre em si a propriedade que lhe é atribuída pelo fato de que a coisa que é trilátero seja a coisa que é triângulo. E eis justamente o que ratificaria a suspeita de que não se pode pretender que o que vale para as definições – a saber, que as condições de sua validade sejam determináveis a partir da avaliação de sua significação – valha também para as proposições em geral: as condições de verdade da proposição "a soma dos ângulos de um trilátero é 180°" não se esgotam na simples significação de cada um dos nomes aí figurando.

Poder-se-ia responder a uma tal dificuldade considerando que, se a coisa que é um triângulo é a coisa que é um trilátero, então é preciso que isto possa ser tornado explícito a partir das noções constituindo as respectivas significações de triângulo e trilátero. Dito de outro modo, assim como se pode mostrar, a partir das definições concernentes, a inconsistência da definição "decaedro regular", pode-se também mostrar aquela de uma pretensa definição "trilátero não-triângulo". E se se mostra a inconsistência desta definição, mostra-se que o triângulo é um trilátero[75], que portanto o triângulo possui todas as propriedades que pertencem ao trilátero. Daí, a verdade da proposição "a soma dos ângulos do trilátero é 180°" torna-se um mero corolário.

Sendo assim, pode-se dizer que, mesmo se o nome "ângulo" não figura na definição de trilátero, é necessário que as propriedades relativas aos triângulos decorram de algum modo da definição de trilátero, suposto que trilátero e triângulo sejam ambos nomes de uma mesma

[75] Sob a suposição, bem entendido, de que se conheça a consistência tanto da definição de triângulo, quanto da definição de trilátero.

coisa. Deste ponto de vista, a expressão "possui três ângulos", comparecendo na definição de triângulo, deve ser de algum modo implicada pela definição de trilátero. Caso contrário, as relações no plano das coisas não seriam expressas no plano das significações das definições correlativas, o que contudo já foi negado. Pode-se concluir portanto que, quando o nome-predicado não comparece expressamente na definição do sujeito de uma proposição verdadeira, é preciso que ele aí esteja envolvido de algum modo, e que ele seja suposto aparecer pela consideração das relações de signficação dos nomes concernentes.

Estas estimações não resolvem todos os problemas relativos à questão. Pois as dificuldades concernentes à possibilidade de que se ligue a um certo nome-sujeito em uma proposição verdadeira um nome-predicado que não comparece na definição do primeiro não são todas as dificuldades a respeito. Uma outra dificuldade, ainda mais grave, e que constitui aliás um tema central desta investigação, subsiste: nem todas as relações no plano das coisas são fixas, mas podem variar. A conseqüência disto, no plano proposicional, é que uma mesma proposição pode ter dois valores de verdade diferentes: ela pode ser verdadeira em um momento e falsa em um outro momento. Dito de outro modo, que proposições contraditórias referindo-se a uma mesma coisa podem ser assumidas como ambas verdadeiras. E, por via de conseqüência, que a coisa pode encerrar condições permitindo tornar explícito, no plano dos símbolos, a verdade de duas proposições contraditórias entre si. Ora, se duas proposições contraditórias são verdadeiras, então a coisa de que tratam encerra em si propriedades incompatíveis, permitindo cada uma que se exprima, no plano proposicional, a verdade de cada uma das referidas proposições contraditórias. Todavia, a admitir uma tal possibilidade, seria preciso renunciar ao critério da consistência como princípio para a possibilidade das coisas. Com efeito, se houvesse coisas tendo propriedades incompatíveis, então haveria definições inconsistentes que conseguiriam apresentar coisas. Pouco importa aqui considerar o tempo, dizendo que cada uma das proposições são verdadeiras em tempos diferentes. O que conta é que se trata sempre de uma mesma coisa que, enquanto tal, permite que dois predicados contraditórios sejam atribuídos verdadeiramente a um mesmo sujeito.

Ora, Leibniz não pode renunciar ao critério da consistência. Para ele, o princípio de contradição é o limite das possibilidades em geral. Assim, se dois nomes-predicado contraditórios entre si se atribuem a um mesmo nome-sujeito, então este nome encerra uma inconsistência; e isto significa que ele não simboliza nada. Será preciso portanto encontrar uma outra solução para o problema. Leibniz parece tê-la encontrado pela consideração de que, se duas proposições verdadeiras relativas a uma mesma coisa são contraditórias entre si, e se esta coisa permanece sendo uma coisa, então a inconsistência que tal coisa supostamente

encerra deve ser uma mera aparência. E deve haver na coisa uma propriedade tornando consistente esta inconsistência aparente. Correlativamente, deve haver no plano das definições da coisa as condições suficientes para exibir, pelos nomes nelas comparecendo, o fundamento desta consistência. Isto estando admitido, pode-se manter a noção de inclusão como constituindo a natureza da verdade em geral, ao menos enquanto a inspeção cuidadosa da natureza lógica das coisas que tornam proposições contraditórias verdadeiras – inspeção que será feita no correr deste estudo - exigir que se assuma o contrário[76].

Poderia ser alegado que a solução escolhida por Leibniz não seria a única opção possível. Poderia ser alegado que, do reconhecimento de que as relações no plano das coisas podem variar, Leibniz poderia bem ter preferido renunciar à caracterização da verdade como a inclusão da noção do predicado naquela do sujeito. Para melhor avaliar se ele tinha realmente uma tal opção, examinemos as conseqüências do que está implicado na recusa da noção intensional de verdade. A tese da verdade como inclusão decorre, já se observou, da consideração da consistência como princípio para as possibilidades em geral. As proposições, enquanto o que pode ser verdadeiro ou falso, haurem condições materiais de verdade das definições conferindo aos nomes a natureza de ser símbolos. A seu turno, estas definições instituem as coisas na medida em que instituem as significações dos nomes. O que a proposição simboliza é, portanto, a relação entre as coisas simbolizadas pelos nomes nela comparecendo. Ora, a proposição será verdadeira, já se observou, se esta relação é o caso, e falsa se ela não é o caso. Mas se as coisas são instituídas pelas definições, então é preciso que os símbolos na proposição encerrem em si as condições permitindo mostrar a verdade ou a falsidade do que nela é dito. Caso contrário os símbolos não exprimiriam as coisas simbolizadas, o que contudo é incompatível com a tese de que as coisas são instituídas pelas definições.

Se Leibniz quer manter a natureza institucional da definição, e a tese correlativa de que, na proposição, o nome da coisa *é* exatamente a coisa, então ele deve sobretudo preservar a relação de significação e simbolização no plano das proposições. Poderia ser sugerido que

---

[76] A resposta de Leibniz ao problema das proposições contingentes, e, em particular, daquelas que descrevem mudanças, claro, não é tão simples assim. O que se apresenta como solução a este momento refere-se unicamente às condições sob as quais as relações entre tais proposições e a noção de verdade devem ser tratadas se se pretende preservar o princípio de contradição como o princípio das possibilidades em geral. Como Leibniz considera o princípio de contradição indemonstrável precisamente em virtude da sua evidência imediata, ele não renunciaria jamais a este princípio. Ora, se as coisas enquanto tais não podem transgredir o princípio, e se elas contém propriedades contraditórias, é preciso que isto seja uma aparência. Por outro lado, se as coisas são instituídas pelas suas definições, então se uma tal contradição aparece no plano das coisas, é preciso também que se manifeste no plano das definições; e se tal contradição é assumida como aparente, então é preciso que nas definições apareçam os símbolos permitindo ver que a referida contradição é aparente. Caso contrário ocorreria o que já foi recusado desde o início, a saber, que definições incosistentes instituam efetivamente coisas.

isto não o compromete forçosamente com a concepção da verdade como inclusão. Poderia ser ponderado que a variação no plano da coisa acarreta como conseqüência unicamente que as múltiplas definições possíveis de uma mesma coisa seriam de algum modo incomunicáveis. Que, portanto, de uma definição da coisa, não se poderia chegar a extrair todas as definições entrando em todas as outras definições da coisa, conforme se supôs no caso do triângulo e do trilátero. Ora, em um tal caso não haveria, no plano dos símbolos, nenhuma razão para recusar que eles simbolizam duas coisas distintas ao invés de uma. A conseqüência disso seria que a afirmação de que se trata de duas coisas seria consistente, tanto quanto aquela de que se trata de uma só coisa. Ora, neste caso, o critério da consistência estaria novamente ameaçado como critério precisando, no plano dos símbolos, as condições sob as quais estes apresentam coisas. Se duas definições instituem uma mesma coisa, é preciso sempre que a negação de que uma destas definições envolve os nomes figurando na outra seja uma inconsistência. Pois, pelo critério da consistência, se uma tal negação mostra-se consistente, então não se trata de uma só coisa, mas de duas coisas diferentes. O critério da consistência como princípio para o sucesso das definições, aliado a duas outras convicções, a saber, 1) de que a definição institui a coisa e que portanto na proposição o nome da coisa *é* a coisa, e 2) de que a significação da proposição é função exaustiva daquela dos nomes nela figurando, parece assim acarretar inevitavelmente o engajamento de Leibniz com a doutrina da verdade como inclusão.

A supor que Leibniz não pretenda renunciar a nenhuma dessas três premissas, a única saída para o problema da possibilidade de que as relações entre as coisas varie é de considerar esta variação mesma como uma possibilidade. Assim sendo, é preciso supor que toda coisa compreendendo a possibilidade da variação deve encerrar em si o princípio desta possibilidade. Correlativamente, é preciso supor que as definições de uma coisa compreendendo a variação devem ser tais que elas encerram em si as condições para tornar manifesto, no plano dos símbolos, a consistência da variação.

Feitas estas considerações, pode-se enfim compreender as razões leibnizianas para sustentar a concepção de verdade como inclusão. Renunciar a uma das três premissas de cuja conjunção se segue tal concepção mostra-se muito mais oneroso que assumi-la protelando as dificuldades que porventura daí resultam. Apoiado, portanto, sobre estas três premissas, Leibniz pode sustentar o que considera um princípio para a verdade em geral, a saber, que " *é preciso sempre que haja algum fundamento da conexão dos termos de uma proposição que se deve encontrar nas suas noções*"[77]:

[77] GP II, p. 56.

"Ora, é constante que toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas, e quando uma proposição não é idêntica, quer dizer quando o predicado não está compreendido expressamente no sujeito, é preciso que ele aí esteja compreendido virtualmente, e é isso que os filósofos chamam *in-esse*, dizendo que o predicado *está no* sujeito"[78].

Definições reais e nominais

O lugar fundamental que as definições ocupam - como sendo as condições materiais da verdade em geral - aliado ao reconhecimento de que uma definição não apresenta forçosamente uma coisa - impõe a necessidade de especificar com precisão as condições mediante as quais se pode servir de uma definição de sorte que as relações de simbolização dos nomes nas proposições sejam sempre garantidas. Leibniz divulgaria suas reflexões a respeito no artigo *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, publicado em 1684 nas *Acta Eruditorum*[79]. Daí em diante, ele retornaria em diversas ocasiões às teses aí esboçadas[80], mantendo inalteradas as caracterizações e distinções fundamentais até mesmo nos escritos mais tardios[81].

O primeiro passo a ser efetuado com respeito às distinções que devem ser estabelecidas relativamente às definições seria uma classificação dessas segundo a certeza que elas encerram relativamente à possibilidade do definido. As definições que encerram em si a certeza da possibilidade do definido, Leibniz as denomina *definições reais*. As outras satisfazem evidentemente as condições para serem definições, quer dizer, elas significam[82]. Mas elas não encerram em absoluto as condições suficientes para garantir que a reunião que apresentam seja consistente, quer dizer, que o definido seja possível; Leibniz as denomina *definições nominais*[83]. Claro, uma definição nominal não contém forçosamente uma

---

[78] GP IV, p. 433. Ver também *OFI*, pp. 401-402. As duas formulações, de que o predicado está no sujeito e de que a proposição deve ser reduzida a uma identidade redundam no mesmo para Leibniz, porque segundo ele, se o predicado está no sujeito da proposição, então é possível descobri-lo pela resolução dos nomes constituindo a definição deste sujeito. Se isto é assim, então pode-se sempre colocar este sujeito, digamos A, em uma relação de identidade consigo mesmo, enquanto o sujeito da predicação, digamos B. Conforme se constarará quando da investigação sobre a lógica de Leibniz, isto pode ser simbolizado, segundo as regras da característica, como "(A é B) = (A = AB)".

[79] GP IV, pp. 422-426.

[80] Ver por exemplo GP IV, p. 449-451; e GP VII, p. 295.

[81] *Novos ensaios*, III, iii, § 18.

[82] Já se sabe que o que constitui a definição é a pretensão de instituir uma coisa. E ela o faz reunindo certos nomes como sendo sua significação. Sabe-se igualmente que o fracasso de uma definição consiste na impossibilidade de instituir a coisa, fracasso que se denuncia por uma inconsistência no plano da sua significação. Sendo assim, pode-se manter que, se uma definição não deixa de ser uma definição quando ela se mostra inconsistente, então ela não deixaria de ter uma significação por esta significação encerrar uma inconsistência. Pois é a significação da definição que lhe permite instituir uma coisa. Assim, pode-se considerar que, embora um nome não possa simbolizar sem significar, ele pode contudo significar sem simbolizar, no caso em que esta significação encerrar uma inconsistência.

[83] GP IV, pp. 424-425.

contradição; seu defeito é simplesmente o de não encerrar as condições para mostrá-lo imediatamente. O critério geral para distinguir as definições reais das nominais é portanto este: se uma definição apresenta as condições para conhecer a possibilidade do definido ela é real; de outro modo, é nominal:

> "Poucas pessoas explicaram bem em que consiste a diferença entre estas duas definições, que deve discernir também a essência e a propriedade. Na minha opinião, esta diferença é que a real mostra a possibilidade do definido, e a nominal não"[84].

Se não podemos de modo algum decidir se uma definição nominal é consistente, então não sabemos se o definido é uma coisa, quer dizer, se a definição apresenta um ser ou uma essência. Pode-se portanto sugerir que a definição nominal resulta de um procedimento de raciocínio essencialmente combinatório: ela supõe apenas uma reunião de qualidades estimadas como determinando uma natureza qualquer; nesse sentido, ela simplesmente *pretende* que esta reunião apresente a unidade que especifica uma coisa determinada. O que faz justamente com que a definição nominal não garanta a possibilidade do definido é sua inabilidade de fazer reconhecer que esta reunião constitua a unidade requerida para que se possa falar de *uma* coisa. É a passagem da composição à unificação, quer dizer, à certeza de que a unidade da combinação seria consistente, que a definição nominal não pode oferecer[85]. E eis o que caracteriza a definição real: ela encerra não apenas os caracteres suficientes para reconhecer a coisa, mas também a garantia de que eles podem ser reunidos formando a unidade constitutiva da coisa.

A definição real, a seu turno, nem sempre oferece um conhecimento absolutamente demonstrativo do definido; de fato, tudo o que se exige de um tal tipo de definição é que uma vez que ela tenha sido posta, a questão sobre a possibilidade do definido cesse. Mas pode-se por vezes questionar como o que torna este definido possível é, em si mesmo, possível. Leibniz distingue então entre as definições reais provisionais e as definições reais causais. As primeiras seriam aquelas em que a questão sobre a possibilidade não se colocando mais, resta ainda a pergunta pelo fundamento desta possibilidade. Assim, tem-se sempre definições reais quando a possibilidade do definido é atestada pela experiência; pois a atualidade garante a possibilidade: *ab actu ad potentiam valet consequentia*[86]. Mas quando não se compreende demonstrativamente o fundamento desta possibilidade, a definição real não é perfeita. Leibniz afirma:

---

[84] *N.E.*, III, iii, §18 – p. 229.
[85] Ver GP VII, pp. 293-294.
[86] Teodicéia, *Discurso*, §35.

> "Eu preferiria dizer, seguindo o uso acatado, que a essência do ouro é o que o constitui e que lhe dá as qualidades sensíveis, que o fazem ser reconhecido e que fazem sua *definição nominal*, ao passo que teríamos a *definição real* e *causal*, se pudéssemos explicar esta contextura ou constituição interior. Todavia, a definição nominal faz-se aqui também real, não por si mesma (pois ela de modo algum faz conhecer *a priori* a possibilidade ou geração deste corpo) mas pela experiência, porque nós experimentamos que há um corpo em que estas qualidades se encontram juntas: sem o quê se poderia duvidar se tanto pêso seria compatível com tanta maleabilidade, como se pode duvidar até o presente se um vidro maleável a frio é possível na natureza"[87].

As definições causais seriam aquelas em que se exibe o fundamento da possibilidade do definido, quer dizer, aquelas encerrando uma explicação do procedimento de constituição do definido. Todavia, esta exibição pode não ser absolutamente perfeita: quando se pode compreender como algo é possível, sem contudo fazê-lo de modo absolutamente demonstrativo. Dito de outro modo, quando se pode conduzir a análise da definição causal até um certo ponto, sem contudo ser competente para chegar até as noções indemonstráveis que permitem compreender demonstrativamente o fundamento *a priori* da possibilidade do definido.

As definições causais recebem seu nome justamente disto: de um modo ou de outro, mais ou menos perfeitamente, elas exibem sempre as noções que estão no fundamento daquelas constituindo a definição. Sua natureza é de exibir de modo mais ou menos avançado a resolução das noções constituindo o definido. Quando esta resolução é completa, quer dizer, quando ela não contém senão noções absolutamente simples e cuja evidência é imediata, então a definição real é perfeita ou essencial. E esta natureza perfeita ou essencial caracteriza-se justamente pelo fato de que ela exibe o verdadeiro fundamento de possibilidade da coisa: ela encerra todos os elementos suficientes para fazer derivar todos os nomes constituindo as definições não essenciais da coisa:

> …"mas quando a prova da possibilidade se faz *a priori*, a definição é ainda *real e causal*, como quando ela contém a geração possível da coisa. E quando ela leva a análise a termo até as noções primitivas, sem supor nada que tenha necessidade de prova *a priori* da sua possibilidade, a definição é perfeita ou *essencial*"[88].

Uma vez efetuada esta classificação, venhamos a algumas observações importantes. A primeira é que não se deve descartar uma definição pelo simples fato de que ela se mostre

[87] *N.E.*, III, III, §18 - p. 229. Ver também GP IV, p. 425.

[88] *Discurso de metafísica*, XXIV – GP IV, p. 450. Ver também *N.E.*, III, III, p. 229. Justamente por desprezar a importância fundamental da noção de geração para a caracterização da definição real, C. D. Broad (*Leibniz's* predicate-in-notion principle *and some of its alleged consequences*", pp. 70-82) reduz definição real a definição nominal, considerando que a definição real depende do que se considera como sendo a 'propriedade definitória', "e parece que não há fundamento objetivo para tomar uma antes que a outra" (p.73).

nominal; deve-se antes examiná-la a fim de descobrir se simboliza algo ou não. Deve-se, por conseguinte, resolver os nomes nela figurando, e depois os nomes que daí surgem, e assim sucessivamente, até que se possa decidir, pelos símbolos, se é consistente ou não.

A segunda observação é que, embora não seja evidente o que foi afirmado acima, a saber, que a definição essencial da coisa encerra em si as noções permitindo que se derive todos os atributos da coisa, isto decorre do que já foi admitido. Com efeito, conforme já se assinalou, é sempre necessário que, se duas definições instituem uma mesma coisa, então é preciso que esta coisa encerre em si o fundamento para que isto se dê. A contrapartida disto é que as definições que instituem a referida coisa devem envolver em si os nomes permitindo ver que tal é o caso. Estes nomes o fazem se eles estão envolvidos em cada uma das definições em questão; dito de outro modo, mostra-se pelos nomes comparecendo em duas definições diferentes que são definições de uma mesma coisa se se mostra, pelo exame das significações relativas a estas definições, que estas significações envolvem os mesmos símbolos. É justamente por isso que se pode supor, conforme já se observou, que, de uma definição da coisa, sempre se pode deduzir os nomes aparecendo em cada uma das outras definições da mesma coisa.

Assim sendo, pode-se supor um conjunto de nomes o qual estaria envolvido em cada uma de todas as definições de uma mesma coisa. Não supô-lo implicaria não admitir a possibilidade de que se possa mostrar pelos símbolos que, para cada um dos pares de definições que se pode formar de uma mesma coisa, este par envolve os mesmos nomes. Ora, uma vez que isto viola a regra da consistência, é preciso assumir um certo conjunto de nomes no qual se resolve cada uma de todas as definições de uma coisa. E é preciso assumir também que este conjunto é único; com efeito, se houvesse um segundo conjunto de nomes especificando a mesma coisa, e se estes dois conjuntos fossem irredutíveis um ao outro, então, pela regra da consistência, seria preciso concluir que não haveria uma, mas duas coisas diferentes. Dito de outro modo, seria preciso concluir que esses conjuntos especificariam cada um uma coisa distinta, e não uma mesma coisa. Sendo assim é preciso admitir uma definição da coisa na qual se resolvem todas as suas outras definições; e aquela definição satisfaz todas as exigências para que seja admitida como a definição essencial da coisa. Leibniz pôde concluir daí que não há senão uma única maneira de compreender o fundamento *a priori* da coisa, quer dizer, não há senão uma maneira de compreender a necessidade que ela tenha todas as suas outras propriedades.

Sobre as idéias

A contraparte epsitemológica dessas conclusões sobre as definições concerne à teoria das idéias de Leibniz. A idéia recebe esta caracterização geral: ela apresenta ao pensamento a unidade pretendida pela definição ao conjunto das noções designadas pelos nomes aí contidos. Dito de outro modo, ela é a expressão, no plano do pensamento, da unidade visada por uma definição. Três características parecem ser constitutivas da natureza da idéia segundo Leibniz: 1) a idéia é a *expressão* de algo; 2) a realidade da idéia não depende da sua apresentação efetiva no pensamento: ela nem começa nem se dissolve com a atualização dos pensamentos; enfim, 3) a idéia encerra uma pretensão de unidade.

Comecemos esta investigação pela noção de expressão, afirmada ser essencial à idéia. Uma coisa *A* exprime uma coisa *B* quando *A* pode ser posto em uma relação de identidade com *B* segundo uma certa regra[89]. Para Leibniz, portanto, a expressão não se limita a evocar o que ela exprime, porque a evocação é arbitrária e não responde forçosamente à integralidade daquilo a que se dirige. A expressão é uma relação absolutamente determinada e exata entre seus pólos, de modo que se pode tomar, de acordo com certas regras, o que exprime como *sendo* a coisa expressa[90]; e isto não exige qualquer apelo a uma relação de similaridade ou analogia entre o que exprime e o que é expresso: basta que se compreenda a regra estabelecendo a relação de expressão[91].

A legitimidade de que Leibniz considere a idéia como uma expressão da coisa decorre da relação intrínseca que ela mantém com a definição: assim como o definido não pode ser outra coisa que o que sua definição determina que é, assim também a idéia de uma coisa não pode ser a idéia de uma outra coisa. A idéia é a expressão da definição no plano do pensamento; e assim como ela não é outra coisa que esta definição no pensamento, o *ideatum* não pode ser outra coisa no pensamento que o definido.

Esta relação intrínseca entre a idéia e a definição transfere ao plano da idéia as mesmas distinções necessárias no plano das definições: assim como há definições de possíveis e definições inconsistentes, assim também há idéias verdadeiras e idéias falsas. E assim como as definições se distribuem segundo os graus permitindo melhor conhecer a essência que apresentam, assim também as idéias podem ser mais ou menos competentes para exibir a essência dos seus objetos. Tentemos portanto compreender as classificações que Leibniz faz das idéias à luz do que já se sabe das definições.

---

[89] Assim por exemplo, quando se coloca uma fórmula de uma linha reta como sendo $y = 2x + 4$, diz-se que nesta fórmula y exprime x, na medida em que ele entra em uma relação de identidade com x segundo a regra $2x + 4$. Igualmente, esta fórmula exprime a linha, na medida em que ela reproduz pela relação das variáveis a mesma figura que, no plano, corresponde à linha.

[90] Ver GP VII, pp. 263-264. Ver também GP II, p. 112.

Comecemos pelas idéias verdadeiras e falsas. O fato de que o rigor do raciocínio sintético não garante a consistência dos resultados possibilita que nos enganemos crendo pensar algo quando nada pode ser inteligivelmente concebido como satisfazendo a descrição proposta. Dito de outro modo, a inconsistência produzida no raciocínio sintético transfere-se ao plano da idéia do definido: crê-se ter a idéia de um possível quando de fato a definição não pode apresentar uma essência. A idéia correspondente a uma tal sorte de definição é falsa. Se, ao contrário, a definição é consistente, a idéia que lhe corresponde é sempre verdadeira:

> …"prefiro chamar as *idéias verdadeiras* ou *falsas* relativamente a uma outra *afirmação* tácita, que todas elas encerram, que é aquela da possibilidade. Assim as idéias possíveis são *verdadeiras* e as idéias impossíveis são *falsas*"[92].

A falsidade de uma idéia é, portanto, o fracasso da pretensão da definição correlativa de apresentar um ser, uma coisa reunindo as propriedades simbolizadas pelos nomes figurando na definição. Ela é intrinsecamente ligada a esta noção de unidade, e eis talvez uma razão suficiente para tentar uma distinção no interior da idéia entre aquilo que concerne à pretensão de unidade e aquilo que concerne à multiplicidade a ser reunida sob essa unidade.

Alguns autores já assinalaram a dificuldade de se estabelecer, na terminologia empregada por Leibniz, uma diferença essencial entre idéia e conceito. Se por vezes ele afirma que se trata da mesma coisa, ele também tenta distingui-los, considerando que os conceitos podem ser formados, ao passo que as idéias não dependem de um procedimento de constituição[93]. Pode-se sugerir, contudo, que a distinção entre idéia e conceito reside na consideração de que a idéia constitui a pretensão de unidade conformando um objeto do pensamento enquanto *um objeto*. O conceito, ao contrário, não se caracteriza propriamente por ser tomado em sua unidade: antes que isto, ele parece ser considerado por Leibniz justamente com respeito à multiplicidade suposta na definição. Ele resultaria da ação do espírito <*mentis*> espontâneo[94]. Idéia e conceito concernem, portanto, a dois aspectos da coisa visada: o conceito enquanto tal é suposto ser apresentado através da reunião de uma multiplicidade de noções sob uma definição; a idéia enquanto tal é suposta ser única, quer dizer, uma só coisa.

As idéias e os conceitos, portanto, não se distinguem entre si com respeito à natureza de seus objetos, os conceitos referindo-se aos compostos, as idéias ao que encerraria uma

---

[91] Ver a respeito H. Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, II, §3.
[92] *N.E.*, II, XXXII - p. 208.
[93] "Assim estas expressões que estão na nossa alma, seja que se as conceba ou não, podem ser chamadas *idéias*, mas aquelas que se concebe ou se forma podem ser ditas *noções*, *conceptus*" (GP IV, p. 452). Ver a respeito, R. McRae, *Leibniz: Perception, Apperception and Thought*, p. 72.

unidade essencial. Trata-se antes de uma só coisa considerada sob dois aspectos. A idéia seria a faculdade[95] de apresentar uma certa síntese de noções como pretendendo constituir *uma* só coisa; Leibniz estima que a idéia é a *forma* do conceito[96]. Estas considerações permitem-nos compreender por que o autor sustenta que a idéia é independente de ser efetivamente pensada, o que conduz à tese de que ela não é a forma do pensamento, mas o seu objeto[97]: isto não quer dizer que haja um mundo de idéias cuja realidade não repousaria sobre o ato do pensamento, como uma leitura apressada dos textos de Leibniz poderia nos conduzir a suspeitar. Ao contrário, a anterioridade e a independência da idéia reside em que ela encerra a pretensão de conferir ao conceito uma característica pertencendo à natureza mesma das coisas enquanto tais, a saber, a unidade. E visto que esta pretensão responde à pretensão de que um conceito apresente uma coisa, ela não depende de que se pense a coisa, mas constitui toda pretensão de se apresentar a coisa como tal.

A possibilidade do fracasso da pretensão constitutiva da idéia – de propor um múltiplo como apresentando um ser – impõe a importância de distinguir entre conceber e conceber distintamente. Se se compreende a faculdade de conceber como aquela de formar conceitos, então se poderia dizer que o procedimento combinatório é bastante competente para brindar a faculdade de conceber com convicções ilusórias a propósito da consistência da unidade de uma certa composição. Sempre podemos conceber idéias falsas, pois sempre podemos nos enganar, julgando consistente uma definição que não obstante encerra uma contradição. Nesse caso, concebemos efetivamente, pois tomamos uma multiplicidade conceitual como constituindo um ser, como passível da unidade da idéia; podemos, portanto, nos enganar ao conceber. Conceber distintamente, ao contrário, é compreender o fundamento da possibilidade do múltiplo; é conhecer distintamente a natureza deste fundamento. Podemos portanto conceber idéias verdadeiras e falsas, e dentre as idéias verdadeiras, muitas há que não concebemos distintamente. Porque o conhecimento da possibilidade não é forçosamente o conhecimento *a priori* do fundamento da possibilidade. Conceber distintamente, o que Leibniz chama *intelligere*[98], designa justamente este conhecimento *a priori* da possibilidade da idéia, quer dizer, do fundamento da unidade pretendida pela síntese conceitual. Leibniz pode portanto estabelecer que podemos conceber contradições, quando ignoramos que são

---

[94] *De Affectibus* - Grua, p. 512.
[95] GP VII, p. 263.
[96] *De Affectibus* - Grua, p. 512.
[97] *N.E.*, II, I - p. 87.
[98] "Entender <*intelligens*> ou conceber distintamente <*distincte concipiens*>" (Grua, p. 542). "*Entender* <*intelligens*> é conhecer quais são os requisitos" (Grua, p. 541). "*Entender* <*intelligens*>, isto é, conceber

contradições: podemos ter falsas idéias. Mas não podemos de modo algum conceber distintamente uma contradição, pois o reconhecimento da contradição como tal torna inconcebível a pretensão mesma à unidade. Não se pode ter a idéia de uma coisa que, enquanto tal, é contraditória.

Uma vez estabelecidos os pontos extremos entre as idéias – as verdadeiras, de um lado, e as falsas, de outro -, tentemos distribui-las de acordo com os graus de certeza relativos à faculdade de conceber. Leibniz apresenta-nos esta categorização geral: as idéias podem ser claras ou obscuras, conforme sua habilidade a fazer reconhecer as coisas correlativas: as idéias claras são aquelas que bastam para fazê-lo; caso contrário elas são obscuras. As idéias podem ainda ser ou distintas ou confusas, conforme sua habilidade a apresentar as qualidades que constituem as coisas correlativas, permitindo distingui-las de todas as outras a partir destas qualidades; só as distintas possuem uma tal habilidade, e distinguem-se ainda em adequadas e inadequadas. As adequadas são aquelas que fornecem também o conhecimento distinto de todas as qualidades da coisa; dito de outro modo, elas unificam não apenas o que entra na definição correlativa, mas também tudo o que é envolvido nela. Se isto vai até as noções mais primitivas e cuja realidade é evidente, então o conhecimento da idéia é intuitivo. Caso contrário ele permanece simbólico:

> "Para melhor entender a natureza das idéias, é preciso tocar algo da variedade dos conhecimentos. Quando eu posso reconhecer uma coisa dentre as outras, sem poder dizer em que consistem suas diferenças ou propriedades, o conhecimento é *confuso*. É assim que nós conhecemos algumas vezes *claramente*, sem ter nenhum tipo de dúvida se um poema ou um quadro é bem ou mal feito, porque há um *não sei o quê* que nos satisfaz ou que nos choca. Mas quando eu posso explicar as marcas que tenho, o conhecimento chama-se *distinto*. E tal é o conhecimento de um perito, que discerne o verdadeiro ouro do falso por meio de certas provas ou marcas que fazem a definição do ouro. Mas o conhecimento distinto tem graus, pois comumente as noções que entram na definição precisariam elas mesmas de definições e não são conhecidas senão confusamente. Mas quando tudo o que entra em uma definição ou conhecimento distinto é conhecido distintamente, até às noções primitivas, eu chamo este conhecimento *adequado*. E quando meu espírito compreende ao mesmo tempo e distintamente todos os ingredientes primitivos de uma noção, ele tem dela um conhecimento *intuitivo* que é bem raro, a maior parte dos conhecimentos humanos não sendo senão confusos ou *supositivos*"[99].

O critério que está na base da classificação das idéias segundo o par clareza/obscuridade refere-se à relação entre a idéia e os elementos empíricos permitindo lhe

---

distintamente, de modo a poder considerar distintamente as notas da coisa" (Grua, p. 542). "*Entendemos* <*intelligimus*> (ou seja, concebemos distintamente)"…(Id., p. 544).

[99] *Discurso de metafísica*, XXIV - GP IV, pp. 449-450. Ver também GP IV, p. 423; *N.E.*, II, XXIX, pp. 197-198. Leibniz utiliza não apenas o termo 'idéia' para proceder a esta caracterização, mas também 'conceito', o que é

conferir a unidade visada. A idéia clara é ou bem adquirida pela experiência ou bem aquela cuja possibilidade é atestada pela experiência. Por exemplo, quando se experimenta um certo sabor ou se vê uma certa cor, adquire-se uma idéia clara deste sabor ou desta cor. Ou quando se constata pela experiência um certo objeto satisfazendo uma certa definição, então se adquire uma idéia clara da possibilidade desta definição. De outra parte, quando se forma uma idéia por analogia com outros conhecimentos claros que se tem – por exemplo, quando se imagina o gosto de uma madeleine a partir da descrição que dela nos dá Proust, adquire-se uma idéia da natureza deste gosto, sabe-se a que tipo de sensação corresponde, a descrição de Proust pode nos precisar que se trata antes do doce do que do salgado, etc. Mas o gosto mesmo da madeleine, este unicamente a experimentação pode fornecer, pouco importa o quanto a descrição faça imaginar. Esta idéia do gosto da madeleine é uma idéia obscura.

O critério para a divisão entre distinção e confusão refere-se, em contrapartida, às condições de conhecimento das notas características apresentadas na definição. Assim, temos uma idéia distinta de uma coisa quando temos dela uma definição, seja nominal, seja real. Temos uma idéia apenas confusa de uma coisa quando conhecemos as notas características necessárias mas ainda insuficientes para constituir uma definição dela. Pode-se portanto afirmar que quando dispomos de uma definição de uma coisa, dela temos uma idéia distinta, o que não significa que dela tenhamos uma idéia clara. Podemos por exemplo supor um físico cego de nascença que é um especialista nas leis da reflexão; este cego conheceria bem as cores, mas não teria idéia clara das cores mesmas, pois isso apenas a visão pode nos dar[100]. Pode-se ainda supor este físico como daltônico. Neste caso poderia ser dito que ele teria um conhecimento distinto e obscuro do azul e do verde, pois o conhecimento claro que possui das demais coisas compartilhando com aquelas cores a natureza comum de ser cores pode lhe permitir conhecer o que há de comum entre elas, quer dizer, a maneira como, *qua* cores, elas afetam os órgãos visuais; mas é tudo para ele, o que não basta para a idéia clara.

Quando temos uma definição somente nominal de um ser, temos dele uma idéia distinta mas inadequada, pois não poderíamosa explicar sua consistência interior; e, se este ser jamais foi apresentado, podemos até mesmo duvidar se é possível. Possuindo dele apenas uma definição nominal, temos, é claro, uma idéia distinta; todavia, não se poderia decidir se é verdadeira ou falsa. Quando resolvemos os nomes constituindo a definição até podermos nos certificar da consistência da idéia, adquirimos uma idéia adequada. A idéia adequada é

---

legítimo se se aceita as observações feitas logo acima. Ver por exemplo *Phil., VII, A, 26 - OFI* - pp. 219-220; ver também *OFI*, p. 512.

[100] Ver *Pensées sur l'instauration d'une physique nouvelle*, p. 17.

portanto fornecida pela definição real e causal. Não se pode portanto confundir o que constitui a idéia distinta com o que é necessário para conceber distintamente. O simples ato de conceber basta para permitir idéias distintas, mas quando as idéias distintas são falsas, elas não podem ser concebidas distintamente. Para conceber distintamente é preciso uma idéia adequada ou intuitiva.

Enfim, a idéia adequada não é forçosamente intuitiva, pois pode ocorrer que o conhecimento *a priori* da possibilidade da definição não se faça senão com o socorro dos símbolos. Em um tal caso, seria de fato conhecido o fundamento da possibilidade da coisa, mas não se teria uma idéia absolutamente perfeita deste fundamento, pois não se poderia concebê-lo sem apelo aos símbolos. Quando se pode conceber a coisa sem necessidade de símbolos, dela se tem uma idéia intuitiva; isto quer dizer que se possui uma idéia perfeita da coisa, que se pode abarcar pelo puro pensamento e de uma só vez tudo o que a coisa encerra:

> "E certamente, se a noção é muito composta, não podemos pensar simultaneamente todas as noções que a integram; mas quando isto pode ser feito, ou ao menos enquanto pode ser feito, chamo o conhecimento *intuitivo*"[101].

Sendo imediato e independente da experiência, um tal conhecimento é evidentemente *a priori*. Ele prescinde da mediação dos signos, e é tão imediato quanto o conhecimento claro. O filósofo confessa que um tal tipo de conhecimento é raro, e que nossa dependência dos signos é freqüente. Esta dependência constitui o conhecimento simbólico, que dizer, o conhecimento que, não obstante não tenha necessidade da presença atual do objeto, requer ainda o amparo dos signos gerais[102].

Pode-se observar que, malgrado a diferença fundamental que separa o critério da clareza daquele das idéias intuitivas, eles possuem uma característica comum essencial: este dois critérios respondem às condições do conhecimento imediato da coisa. De fato, o que opõe a clareza à distinção é justamente que aquela nos faz conhecer a idéia independentemente da consideração da definição correlativa. Quando se tem uma idéia clara da coisa, dela se tem um conhecimento imediato, o que é possível através da experiência:

---

[101] GP IV, p. 423.

[102] "Mas geralmente, sobretudo quando a análise é muito longa, não intuimos toda a natureza da coisa simultaneamente, mas utilizamos os signos no lugar das coisas, e costumamos então, para abreviar, negligenciar a explicação delas, sabendo ou acreditando que a possuímos: assim é que ao pensar em um quiliógono ou polígono de mil lados iguais nem sempre considero a a natureza do lado, da igualdade, e do mil (ou o cubo de dez), mas uso mentalmente estes vocábulos (cujo sentido contudo apresenta-se ao espírito <*menti*> de modo obscuro e imperfeito) no lugar das idéias que tenho daqueles, porque tenho presente que possuo a significação destes vocábulos e julgo na ocasião que sua explicação não é necessária; costumo chamar este conhecimento, que utilizamos na álgebra e na aritmética, conhecimento *cego* ou *simbólico*" (GP IV, p. 423).

através da sensação que nos suscita a idéia[103]. A idéia intuitiva também se caracteriza pela independência dos signos exprimindo seus constituintes. Mas, à diferença da idéia clara, ela é obtida pelo intelecto, e não pelos sentidos. O critério da oposição entre distinção e confusão introduz justamente a mediação dos elementos constitutivos da definição como procedimento para determinar o objeto da idéia. Quando se considera uma idéia segundo o critério do par distinção/confusão, o que se estima é justamente o grau de exatidão da relação entre a definição e a idéia do definido. A idéia distinta é aquela que permite individualizar seu correlato através do conhecimento das qualidades que constituem seu conceito. A idéia permanece contudo inadequada se não se conhece a definição essencial do ideato. O fato de que se possa tomar como consistente uma definição inconsistente revela que, sem o apoio de uma idéia clara ou de uma idéia intuitiva, não se pode estar absolutamente certo da possibilidade do que é expresso na definição. Disso Leibniz conclui que " não é senão quando nosso conhecimento é *claro* nas noções confusas ou quando ele é *intuitivo* nas distintas que vemos sua idéia inteira[104].

Estas considerações permitem compreender por que Leibniz deve traçar uma distinção, no interior das idéias simples, entre aquelas que são simples em si mesmas e aquelas que são simples apenas em relação a nós[105]. Uma idéia simples é aquela que não pode ser desmembrada em outras idéias. No caso das idéias claras, isto significa que, na medida em que se pode abstrair idéias claras de uma certa idéia clara, esta não é simples. Assim, por exemplo, temos uma idéia clara do abacaxi, pois já o vimos, já o experimentamos, já o cortamos, etc. Ora, se podemos abstrair cada uma das idéias que permite cada uma destas experiências com o abacaxi, a idéia clara que dele temos não é simples. De outra parte, não podemos decompor a idéia que nos dá o gosto do abacaxi em outras idéias igualmente claras e cuja composição forneceria a idéia clara deste gosto. O gosto do abacaxi constitui uma idéia sensível simples. No caso das idéias adequadas, isto significa, *mutatis mutandis*, que quando se compreende, ainda que com o apoio dos símbolos, a possibilidade de algo, por exemplo, quando se compreende como o círculo é possível considerando um percurso determinado de uma linha, então várias idéias são necessárias para tornar adequado o conhecimento da possibilidade do círculo: deve-se conhecer adequadamente que algo como um percurso é possível, deve-se também conhecer adequadamente que algo como uma linha é possível, e deve-se ainda conhecer adequadamente que uma linha pode ser concebida como descrevendo

[103] Cf. *N.E.*, II, XXIX, §2 - p. 197.
[104] *Discurso de metafísica*, XXV.
[105] *N.E.*, II, II, §1 - p. 95; et III, IV, §4 - §7 - pp. 230 - 231.

um percurso – e no caso do círculo *este* percurso determinado – no espaço. A idéia do círculo não é, portanto, uma idéia simples. Se uma idéia intuitiva é tal que ela não admite nenhuma explicação, então esta tal idéia é simples; não há nenhuma maneira de explicá-la justamente porque ela não admite nenhuma explicação[106].

Pode-se dizer, com base nisso, que o que distingue as idéias simples claras das simples intuitivas é o fato de que simplicidade das primeiras reside em que seu conhecimento imediato não traz consigo o fundamento da possibilidade do ideato; enquanto tais, elas não são intuitivas:

> "As primeiras noções (…) são ou distintas ou confusas (…); são confusas (mas claras) aquelas que são percebidas por si, como colorido, que não podemos explicar a alguém a não ser mostrando; e embora [colorido] seja, pela sua natureza, resolvível, visto que tem uma causa, não há, contudo, nenhuma nota explicável separadamente pela qual pudesse ser descrito ou reconhecido por nós de modo satisfatório, mas é conhecido apenas confusamente"[107].

As idéias intuitivas, a seu turno, haurem sua simplicidade do fato de que a própria questão sobre sua explicação seria ininteligível, justamente porque elas são concebidas por si, quer dizer, são imediatamente compreendidas. Elas não são explicáveis:

> "Há também um conhecimento distinto de uma noção indefinível, quando ela é *primitiva*, ou seja nota-se por si mesma, isto é, é irresolúvel e não é compreendida senão por si mesma, carecendo por isso mesmo de requisitos"[108].

Pode-se portanto dizer que o critério para a divisão no interior das idéias imediatamente conhecidas é a admissão ou não de resolução: se as idéias simples imediatas não são resolvíveis, quer dizer, se elas exibem em si sua possibilidade, então são intuitivas; caso contrário são claras.

Sobre a demonstração

O fato de que as definições e, correlativamente as idéias, variem conforme o grau de perfeição com que apresentam a coisa[109] obrigou Leibniz a reconhecer que, salvo no caso das

---

[106] "De uma noção distinta primitiva nenhum outro conhecimento há que o intuitivo, assim como o pensamento das compostas geralmente não é senão simbólico" (GP IV, p. 423).
[107] GP VII, p. 293.
[108] GP IV, p. 423.
[109] Desnecessário assinalar aqui que este grau de perfeição não se refere à capacidade da definição de apresentar a coisa. Já se sabe que a definição da coisa institui a coisa, e justamente por isso a questão se a definição apresenta a coisa que visa apresentar não se coloca. O grau de perfeição de que se trata aqui refere-se à correlação entre a totalidade das propriedades essenciais da coisa e as propriedades elencadas na definição. A relação institucional entre definição e coisa garante unicamente que uma definição apresenta as condições suficientes para especificar o definido; mas ela não garante que a definição apresenta todas as condições necessárias e suficientes para especificar a coisa. O grau de perfeição concerne justamente a este aspecto da

definições essenciais ou das idéias adequadas, sempre há uma assimetria entre a significação e a simbolização do nome. Com efeito, uma definição – assim como a idéia correspondente – apresenta uma coisa através da apresentação de certas notas suficientes para especificá-la; conforme já se sabe, estas notas não simbolizam forçosamente todas as propriedades pertencentes à coisa. Assim, à exceção das definições essenciais e das idéias adequadas, uma definição – e evidentemente a idéia correlativa – apresenta sempre a coisa sob um certo aspecto. Ora, em uma proposição, o nome apresenta sempre a coisa realmente, mas segundo um aspecto parcial se ele não significa uma definição essencial. Isto quer dizer que a significação do nome – concerne unicamente a um aspecto parcial. O mesmo vale, *mutatis mutandis*, no caso do pensamento correlativo.

Leibniz estima que essa assimetria é a principal, talvez mesmo a genuína causa do erro no raciocínio combinatório[110]. O fato de que podemos definir e conceber uma coisa unicamente a partir de alguns de seus aspectos abre a possibilidade de que associemos certos aspectos incompatíveis de diferentes coisas na crença de constituir uma nova coisa, ou mesmo de que dissociemos certos aspectos de uma mesma coisa, acreditando preservá-la. Pois a incompatibilidade pode se mostrar por outros aspectos desconsiderados ou ignorados, assim como o indissociável de certos aspectos de uma mesma coisa pode se exibir unicamente por um exame mais minucioso do que ela encerra. Em tais circunstâncias, teríamos formado definições julgando equivocadamente que são consistentes; e, por conseguinte, teríamos concebido falsas idéias crendo-as verdadeiras, quer dizer, teríamos acreditado ter a idéia de uma coisa quando nenhuma coisa haveria da qual se pudesse ter idéia. Daí Leibniz conclui que sempre estamos sujeitos ao erro quando nos apoiamos sobre nossa capacidade de conceber para efetuar raciocínios. E que, por conseguinte, não podemos de modo algum estar seguros do resultado do raciocínio efetuado se contamos apenas com a convicção de que o resutado é concebível.

Pode-se portanto dizer que para Leibniz, o fato de que as definições que constituímos possam ser inconsistentes não é isolado: ele vem acompanhado do fato de que podemos nos enganar ao raciocinar: podemos sempre julgar consistente uma definição que não o é. Com efeito, se o simples pensamento bastasse para garantir a possibilidade do pensado, então a exigência de verificação das definições, assim como uma tipologia de tipo hobbesiana, seriam dispensáveis. É porque *julgamos* legítimas definições que não o são que a demonstração se

---

definição: a perfeição de uma definição ou de uma idéia mede-se pelo volume das condições que apresenta permitindo conhecer não apenas a integralidade da coisa, mas também sua possibilidade.

[110] Claro, no caso do erro que não concerne à forma, quer dizer, às operações do raciocínio.

torna necessária: nem todo pensamento é o pensamento de um possível; podemos ter pensamentos contraditórios.

A saída que Leibniz propõe para esta dificuldade consiste na consideração de que é preciso tornar o raciocínio de algum modo sensível[111], o que se faz com o auxílio de marcas sensíveis, quer dizer, signos visíveis – os caracteres[112] – para representar os passos do racioncínio[113]. Segundo ele, a utilidade destes símbolos para a representação do raciocínio não se esgota no fato de que permitem que otimizemos nossa memória. Para ele, o uso dos caracteres para representar os passos do raciocínio possui um valor inestimável visto que o fato de ser concebível não basta para garantir o rigor do resultado. Não se trata simplesmente de que, sem a ajuda dos símbolos, podemos esquecer o que já aprendemos ou fizemos; trata-se antes de que podemos nos enganar supondo factível o que não o é, ou como já realizados raciocínio que não o foram. Segundo Leibniz, o raciocínio que se apóia sobre a simples capacidade de conceber possui um defeito incontornável, pois ele permite crer que adquirimos uma certa idéia relativa a uma certa definição quando nos reconhecemos capazes de pensar separadamente cada uma das idéias relativas a cada uma das definições constituindo a definição da qual se partiu. Como se o ato de conceber cada uma das idéias separadamente, mas sucessivamente, bastasse para conferir-lhes a unidade da idéia. A seu turno, os caracteres teriam por função justamente mostrar ao olho o progresso do raciocínio efetuado, permitindo que se veja o que foi feito de modo errado, e também que se avalie com precisão o que falta[114]. Leibniz então distinguiu dois procedimentos para raciocinar: 1) aquele que não se serve de caracteres, a saber, o procedimento por idéias, e 2) aquele que se apóia sobre caracteres, que ele chama procedimento por definições. Evidentemente, apenas este segundo seria aceito por ele como apto a garantir a certeza do resultado:

> "Há uma diferença entre o processo por idéias e o processo por definições ou caracteres; com efeito, a definição é a explicação do caracter. Todo processo por definições contém em si um processo por idéias. Com efeito, eu suponho que aquele que fala pensa. O processo por definições adiciona ao processo por idéias que o pensado é tornado fixo,

---

[111] *Jag.*, p. 6. *Phil., VI, 12, e, 9-10 - OFI*, p. 176.

[112] "No número dos signos compreendo as palavras, letras, figuras químicas, astronômicas, chinesas, hieroglíficas, notas musicais, estenográficas, aritiméticas, algébricas, e todas as outras que utilizamos no lugar das coisas para pensar. Os signos escritos, seja delineados seja esculpidos, são chamados caracteres. Além disso, os signos são tanto mais úteis quanto mais exprimem a noção da coisa simbolizada, de tal forma que possam servir não apenas para a representação, mas também para o raciocínio" (GP VII, p. 204).

[113] *Jag.*, p. 6.

[114] "*Caracteres* são certas coisas que exprimem relações de outras coisas entre si e que são mais fáceis que elas. Assim, a toda operação, que se faz sobre caracteres, corresponde uma certa enunciação nas coisas: e freqüentemente podemos adiar a consideração das coisas para o fim da operação. Encontrado nos caracteres o que se procurava, este facilmente será encontrado nas coisas pelo acordo estabelecido desde o incício entre as coisas e os caracteres" (GM V, p. 141).

> para que possa sempre se mostrar a nós e aos outros, para que todo o nosso processo de pensamento possa ser nitidamente visto <*perspici*> por um só olhar. A conexão das definições faz a demonstração. O processo por definições está para o processo por idéias assim como o processo por delineação está para o processo por simples imaginações; estas, sendo por si vagas, são fixadas dessa maneira. Ao procedermos por imaginações ou idéias, sem delineações ou definições, somos enganados pela memória e tomamos como tendo concluído o que não fizemos[115].

O critério para que nos asseguremos de que uma definição apresenta uma coisa é, sabemos, aquele da consistência; vemos pelos caracteres que uma definição é consistente quando vemos que ela não envolve nada da forma "*A não-A*". Uma proposição mostra-se verdadeira pelos símbolos se ela pode ser reduzida a algo do tipo "*AB é B*", o que quer dizer, de acordo com o simbolismo leibniziano, justamente que o que comparece como predicado, a saber *B*, é um ingrediente do sujeito (*B* é um ingrediente de *AB*)[116]. O procedimento permitindo que se chegue a explicitar estas formas de proposições verdadeiras e definições consistentes é o que Leibniz chama análise ou resolução, a saber, a substituição sucessiva do nome pela definição que lhe corresponde[117]. E a continuação deste procedimento até que finalmente se chegue a mostrar pelos símbolos a consistência de uma definição ou a verdade de uma proposição é a demonstração[118]. A demonstração consiste, por conseguinte, no procedimento de raciocínio que se serve dos símbolos para mostrar seja a consistência ou a incosistência das definições seja a verdade ou a falsidade das proposições[119].

Leibniz estima que toda proposição encerra em si as condições suficientes para poder se submeter ao procedimento demonstrativo. Com efeito, se se considera sua concepção de verdade, pode-se bem aceitar que o faça. Se toda verdade é tal que o que figura na posição do predicado deve ser envolvido pelo nome-sujeito, então é correto supor que, pela análise do nome-sujeito de uma proposição verdadeira – pela substituição continuada dos nomes aí envolvidos por suas respectivas definições – é possível chegar a um momento em que o nome-predicado finalmente aparece. Ou ao menos que, no simples procedimento de resolução

---

[115] *Jag.*, pp. 2-4.

[116] "Um caracter é dito *integrar* <*ingredi*> uma fórmula em que é expressamente posto; [ele] igualmente [integra] um caracter em cuja significação é expressamente posto. [Um caracter] é dito *estar envolvido* se ao menos se pode fazer de modo que os integre, pela substituição dos equipolentes (GP VII, p. 206).

[117] "A RESOLUÇÃO é a substituição da definição no lugar do definido" (*Phil., VII, B, II, 57 – OFI*, p. 258). "A análise outra coisa não é que a resolução do definido na definição, ou da proposição na sua demonstração, ou do problema na sua resolução" (Carta a Conring – GP I, pp. 185-186)

[118] "…uma demonstração outra coisa não é que a resolução de verdades em outras verdades já reconhecidas" (GP I, p. 194).

[119] "*Demonstração* é o raciocínio que certifica uma proposição" (GP I, p. 194).

do nome-sujeito, nenhum obstáculo poderia surgir que impedisse de se chegar finalmente ao nome comparecendo como predicado da proposição[120].

Para Leibniz, o que conta não é o fato da consumação da demonstração perfeita. Ele confessa que nem sempre é possível, nem mesmo recomendável, tentar demonstrar tudo. Nem sempre é possível porque as demonstrações podem exigir um nível de análise que está além do nosso conhecimento da constituição interna do que é expresso pelos nomes comparecendo na demonstração; quer dizer, nós podemos sempre falhar em ter um conhecimento demonstrativo de uma premissa qualquer, o que nos obriga a assumi-la *ex hypothesi*; claro, se sua possibilidade é atestada pela experiência. E não é recomendável porque obstruiríamos o cálculo se nos dedicássemos a refazer as demonstrações já feitas[121]. O filósofo aceita que quando se chega a idéias claras do que é enunciado nas premissas pode-se considerar a demonstração concluída não absolutamente, claro, mas o bastante para compreender parcialmente – não totalmente – a possibilidade do demonstrado. Todavia, esta aceitação de uma consumação *ad hoc* da demonstração não pode significar que o que é suposto ser demonstrado não possa sê-lo em si mesmo, pois isto comprometeria justamente o que foi assumido, a saber, que em toda verdade o nome-sujeito deve envolver o nome-predicado.

Isso estando dito, retornemos às condições efetivas mediante as quais o procedimento demonstrativo tem lugar. Dado que este procedimento mostra-se o único procedimento de raciocínio capaz de conferir certeza a seus resultados, e que ele se efetua eminentemente pela utilização de símbolos, é importante avaliar as condições simbólicas a partir das quais uma demonstração pode ser corretamente efetuada.

---

[120] Poder-se-ia objetar a esta pretensão que as verdades negativas, assim como aquelas que não possuem a forma sujeito-predicado, imporiam uma dificuldade a esta pretensão. No que concerne às primeiras, Leibniz parece efetivamente caracterizá-las como aquelas que negam a pertinência do predicado no sujeito*. Ora, neste caso ou bem ele deveria reconhecer que todas as proposições negativas seriam falsas, ou bem que sua doutrina não vale no caso das proposições negativas. Deve-se ponderar todavia que, para Leibniz, a proposição negativa é a contraditória de uma certa proposição afirmativa. Se é assim, pode-se sempre pretender mostrar, através do procedimento demonstrativo, seja a verdade seja a falsidade de uma proposição negativa, pois pode-se sempre contar com a possibilidade de demonstrar seja a verdade seja a falsidade de sua contraditória afirmativa; e isto bastaria para mostrar, por inversão do valor de verdade, a proposição negativa da qual se trata.
No que concerne às proposições relacionais, pode-se sustentar que, qualquer que sejam as relações que encerram, estas relações deixam-se explicar pela análise dos termos de que se serve para exprimi-las na proposição. Com efeito, se as palavras exprimindo estas relações contribuem de algum modo para as condições de significação/simbolização da proposição, elas devem satisfazer as mesmas exigências da relação de simbolização/significação que as constitui enquanto palavras. Assim sendo, pode-se pretender que, mesmo que a verdade da proposição não se deixe mostrar por uma formulação do tipo "*AB é B*", ela se deixa simbolizar de modo a que se possa aí reconhecer sempre seja sua verdade seja sua falsidade. A discussão sobre uma e outra destas questões – a satisfação da noção intensional de verdade pelas verdades relacionais e negativas – será retomada adiante, no exame da *Caracteristica*.
* Cf. *Phil., V, 8, c, 15 – OFI*, p. 62.
[121] Cf. GP VII, p. 204.

Leibniz mostra-se incrédulo com respeito à adequação das línguas ordinárias ao procedimento demonstrativo, pois nelas se encontram várias ambigüidades e elementos que não respondem a exigências lógicas, mas a questões de estilo, praticidade e costume. Segundo ele, as línguas em geral são muito úteis para fixar a memória e permitir a comunicação, mas - e talvez justamente por isso - não são satisfatórias quando se trata de se servir dos símbolos para representar e testar o rigor de um raciocínio[122]. Esta convicção conduziu o filósofo a conferir uma grande importância a um simbolismo apropriado às necessidades da demonstração, o que explica sua obstinação pela construção de uma linguagem artificial, apropriada e específica ao objetivo da demonstração; obstinação que se atesta pelos inúmeros trabalhos e esboços do que denominou *Caracteristica*. Uma tal linguagem seria uma espécie de *organon*, ou, para utilizar a formulação de M. Fichant, uma "técnica que permite formar 'expressões', quer dizer, agregados de caracteres, isomorfos às relações dos pensamentos expressos"[123]. Ela deve poder ser aplicada a "tudo o que cai sob o raciocínio humano, mas sob a vestimenta de um cálculo ininterrupto e evidente de demonstrações"[124], pouco importa o domínio de conhecimento sobre o qual se exerce:

> "O progresso da arte racional das descobertas depende em grande parte da perfeição da arte característica. A causa pela qual os homens não costumam procurar demonstrações senão unicamente nos números e nas linhas, e nas coisas representadas por estes, outra não é que, afora os números, eles não possuem *caracteres tratáveis correspondendo às noções*. Eis a causa também da Geometria ainda não ter sido ao menos até agora tratada analiticamente, salvo quando é remetida aos números pela análise especiosa, em que os números gerais são designados por letras.
>
> (…)
>
> 'Se houvesse ou uma *língua* exata (como aquela que alguns chamam de *Adâmica*) ou ao menos um tipo de *escritura verdadeiramente filosófica*, na qual as noções seriam remetidas a *um Alfabeto do pensamento humano*, tudo o que se segue racionalmente dos dados poderia ser encontrado por *um tipo de cálculo*, da mesma maneira como os problemas geométricos e aritméticos são resolvidos"[125].

Vê-se por aí que o projeto leibniziano relativamente à característica guarda diferenças fundamentais com respeito ao projeto hobbesiano da distribuição categorial das palavras. A pretensão de Hobbes, para expô-la *grosso modo*, era estabelecer as condições formais do

---

[122] "As línguas ordinárias, mesmo que sejam muito úteis ao raciocínio, são contudo sujeitas a inúmeros equívocos, e não podem desempenhar o ofício de um cálculo, para que os erros do raciocínio possam ser revelados a partir da formação e constituição dos vocábulos, como os solecismos e barabarismos. Este é certamente o benefício admirável que até agora apenas prestam as notas dos aritméticos e algebristas, em que todo o raciocínio consiste no uso de caracteres, e o erro do cálculo é idêntico àquele do espírito" (GP VII, p. 205).

[123] *De l'horizon de la doctrine humaine*, p. 148.

[124] GP VII, p. 205.

[125] GP VII, pp. 198-199.

discurso coerente. Para tanto, seria fundamental garantir as condições suficientes para que se produzissem unicamente definições consistentes, de sorte que as definições estabelecidas bastassem para regular a consecução do raciocínio. Persuadido de que pertence unicamente à análise não evitar, mas denunciar o erro e o absurdo, Leibniz interessa-se antes em encontrar as regras formais permitindo reduzir toda verdade a uma identidade e toda falsidade a uma contradição. O absurdo não é considerado como algo a ser evitado pelas regras, mas algo a ser *detectado* quando de sua aplicação. Pode-se dizer que o objetivo eminente da característica é apresentar as regras formais do procedimento demonstrativo tal como Leibniz o concebe: como o procedimento de resolução de uma noção complexa até que se chegue seja a uma verdade evidente por si e indemonstrável, seja a uma contradição.

Se esta interpretação é correta, pode-se opô-la à maneira como Couturat e H. Ishiguro concebem o lugar da característica na filosofia de Leibniz. Para Couturat, a inspiração essencial da filosofia da lógica de Leibniz encontra-se no seu projeto combinatório. Seria preciso primeiramente desmembrar as noções compostas para repertoriar e classificar as noções simples das quais se engendram todos os tipos de combinação factíveis (o projeto da Enciclopédia). Uma vez catalogadas as noções simples derradeiras de todas as combinações – o alfabeto dos pensamentos humanos -, seria preciso conferir às noções simples símbolos apropriados para que se pudesse proceder corretamente à demonstração. E este seria o papel da característica:

> "Leibniz é portanto levado, pelo próprio progresso do seu projeto de Língua universal, ou antes pelo desenvolvimento da idéia que era o seu princípio, a ultrapassá-lo. Com efeito, para constituir o *Alfabeto dos pensamentos humanos* que deveria ser o fundamento do vocabulário, seria preciso analisar todos os conceitos e reduzi-los a elementos simples por meio da definição. Ora, isto seria fazer o inventário dos conhecimentos humanos, e mesmo, como a análise dos conceitos é ao mesmo tempo a análise das verdades, demonstrar todas as verdades conhecidas conduzindo-as a princípios simples e evidentes, quer dizer, edificar uma Enciclopédia demonstrativa. De outra parte, uma vez que os conceitos primitivos tenham sido enumerados e classificados, seria preciso representá-los pelos caracteres apropriados, e inventar signos para exprimir as combinações e suas relações. Era propriamente a obra da Característica universal.
>
> 'Assim a verdadeira Língua universal ou antes filosófica pressupõe ao mesmo tempo este duplo e gigantesco trabalho: a instituição de uma Característica e a elaboração de uma Enciclopédia. E estes dois empreendimentos, a seu turno, implicam-se um ao outro e deveriam ser levados de frente: pois a Característica supõe todas as noções científicas reduzidas a um sistema lógico e subordinadas a um pequeno número de categorias, quer dizer, a Enciclopédia acabada ou ao menos bastante avançada; e de outra parte a Característica parece indispensável à constituição da Enciclopédia, pois é ela que serve para determinar o encadeamento lógico das verdades científicas e mesmo a ordem hierárquica das ciências"[126].

[126] Couturat, op. cit., III, §18 - pp. 79-80.

Conforme a citação acima pode atestar, segundo Couturat, o projeto lógico de Leibniz suporia um tipo de teoria dos tipos lógicos, quer dizer, que "as noções científicas [pudessem ser] reduzidas a um sistema lógico e subordinadas a um pequeno número de categorias" a partir do qual a lógica da invenção poderia efetivamente operar[127]. Ora, Leibniz parece efetivamente aceitar que um tal sistema de categorias seja suposto para tornar o cálculo combinatório operacional[128]. Conforme já foi visto nas páginas precedentes, é justamente a partir de uma distribuição de certos nomes segundo classes que se pode formar combinações utilizando aqueles nomes como ingredientes. A distribuição de um número definido de noções segundo gêneros delimitados é uma condição para que o cálculo combinatório se faça. Mas isto não quer dizer que a característica responda a uma suposta pretensão de Leibniz de inventoriar todas as noções simples possíveis a fim de exibir as regras de suas combinações[129]. Antes que isso, pode-se afirmar, com base nas conclusões acima, que a característica responde justamente à necessidade de remediar um defeito incontornável do raciocínio combinatório, a saber, a insuficiência da categorização das palavras para prevenir o equívoco.

Por estas mesmas razões pode-se igualmente recusar a interpretação proposta por H. Ishiguro sobre o mesmo assunto. Ishiguro compartilha com Couturat a opinião de que a característica responde às pretensões de Leibniz ligadas ao projeto combinatório. Segundo ela, embora vários contemporâneos do filósofo "estivessem preocupados com a criação de uma linguagem universal, somente a *Characteristica Universalis* (o sistema dos signos universais) a qual exprimia a *Ars Combinatoria* (a arte da combinação de conceitos) pode ser estimada <*rate*> como uma expressão do atomismo lógico. Só Leibniz tinha uma compreensão das relações de identidade de conceitos e condições de verdade. Ele é o precursor do Russell da *Filosofia do Atomismo Lógico* e do Wittgenstein do *Tractatus*. Muito do fracasso do projeto de Leibniz da *Ars Combinatoria*, parece-me, é um fracasso inerente ao programa do atomismo lógico em geral"[130].

Saliente-se, Ishiguro não compartilha com Couturat a tese do repertório das noções simples e da relação entre a Enciclopédia e a Característica. Mas, ao associar a pretensão de

---

[127] H. Schepers sustenta uma tese muito próxima. Segundo ele, a característica teria duas partes fundamentais: uma, o lado formal desta linguagem, seria constituído pelas regras lógicas de demonstração. A outra concerniria o seu material, que seria constituído pelos termos mais simples, o alfabeto dos pensamentos humanos; tais termos simples seriam os "predicamenta", tipos de categorias do pensamento a partir das quais seriam formados todos os compostos. De acordo com Scheppers, a enumeração completa deste *predicamenta* seria uma condição fundamental para que todas as verdades pudessem ser demonstradas (Ver *Begriffsanalyse und Kategorialsynthese : Zur Verflechtung von Logik und Metaphysik bei Leibniz*. Ver também " *Leibniz' Arbeiten zu einer Reform der Kategorien*").

[128] Ver GP VII, pp. 292 – 293.

[129] Para uma discussão a este respeito, ver M. Fichant, *Postface* a *De l'horizon de la doctrine humaine* §6.

[130] *Leibniz's philosophy of logic and language*, p. 12.

Leibniz relativamente à característica às regras do procedimento combinatório, e, por via de conseqüência, à filosofia do atomismo lógico, ela o compromete com as mesmas dificuldades que vê naquela filosofia. É assim que considera que Leibniz era obrigado a admitir a compatibilidade de todas as noções simples, obrigação que ela crê indissociável de uma filosofia do gênero daquela do atomismo lógico:

> "Examinando por que suas teorias da lógica simbólica necessitam de simples que são mutuamente compatíveis, nós talvez entenderemos melhor por que Leibniz (como Wittgenstein do *Tractatus* e Russell) requeria que houvesse simples lógicos independentes. Nós já vimos que Leibniz quis construir uma linguagem formal com uma sintaxe que refletia as relações lógicas dos conceitos. Nós seremos então aptos a raciocinar corretamente sem ter que pensar na interpretação dos signos (i.e. pelo quê os signos estão ou significam), mas apenas pensando nas regras para combinar e transformar e substituir signos.
> 'Mas se queremos construir um sistema lógico no qual a sintaxe lógica pode ser estabelecida sem menção à interpretação dos signos, somos compelidos a ter uma série de signos que são logicamente independentes um do outro (…). Eis por que Leibniz, que queria considerar a lógica como uma pura arte de combinação de caracteres, teve que postular termos simples que eram mutuamente compatívies"[131].

Ora, o que conduziu Leibniz a se ocupar das condições de consistência das definições foi precisamente a convicção de que unicamente as regras do raciocínio sintético não bastam para fundar uma lógica da certeza, então não se pode aceitar que a característica seja "uma pura arte de combinação de caracteres". A característica é um método formal para analisar definições. E neste sentido, embora ela seja uma linguagem formal, esta linguagem aplica-se sempre a um conteúdo. A pura arte de combinação de caracteres é a combinatória. A tarefa da característica é apresentar as regras a partir das quais a consistência das noções formadas pode ser verificada.

Leibniz compromete-se, é verdade, com a tese de que há necessariamente noções simples – os elementos do pensamento[132] -, ou, como parece preferir Ishiguro, os nomes logicamente próprios. Mas justamente seu reconhecimento de que o raciocínio regulado por uma "pura arte de combinação de caracteres" não é jamais isento da possibilidade do erro o libera de postular que todas as noções simples sejam compatíveis. Antes pelo contrário, se assim fosse, então uma simples tábua de categorias lógicas de palavras bastaria para resguardar o discurso do absurdo, o que não obstante Leibniz recusa. Se, de fato, ele confessa que a tese de que todas as noções simples são compatíveis decorre de sua lógica[133], isto não se

---

[131] *Leibniz's philosophy of logic and language*, pp. 54 – 55.
[132] Cf. Ak VI, iii, p. 504.
[133] Cf. GP IV, p. 296. Este tema será abordado no Apêndice II deste trabalho.

deve a que a característica seja uma linguagem formal das regras sintéticas de combinações de caracteres.

Análise e combinatória

Antes de nos consagrarmos em detalhe à característica, tentemos responder a uma questão que poderia ser colocada se se confronta o que foi afirmado anteriormente com os escritos de Leibniz consagrados ao método. Leibniz considera que há dois métodos de conhecimento, a saber, a análise e a combinatória ou síntese. Segundo ele, sua distinção provém disso: ao passo que a análise consiste em, partindo das noções mais complexas e chegar, por resolução sucessiva, às noções mais simples que são a fundamento daquelas, a síntese ou combinatória faz o caminho inverso: parte-se das noções mais simples e, por combinação, chega-se às mais complexas, tomando as primeiras como elementos constitutivos:

> "O método é analítico se, uma questão qualquer sendo proposta, é resolvida reiteradamente em noções mais simples até que se chegue à sua solução. O método é sintético se, partindo de noções mais simples, progredimos às compostas até que cheguemos ao propósito"[134].

Sobre o apoio das conclusões às quais se chegou precedentemente, pode-se dizer que, para Leibniz, apenas a análise constitui o verdadeiro método da certeza. É à análise justamente que concerne a tarefa de regular os resultados obtidos através de um raciocínio combinatório. Enquanto não se tem um conhecimento demonstrativo de uma definição ou proposição estabelecidas através de um raciocínio combinatório, não se está jamais seguro da sua verdade ou consistência[135]. Todavia, se se leva em conta as declarações de Leibniz relativamente ao método combinatório, observa-se que ele não rejeita este método, nem despreza a contribuição do procedimento combinatório para a invenção e a descoberta. Bem ao contrário, para ele, a combinatória é um método muito útil, mesmo indispensável para a invenção[136].

---

[134] *Math., III, A, 26, b – OFI*, p. 572. "A Síntese é, começando com princípios e percorrendo as verdades em ordem, depreendemos algumas progressões e fazemos por assim dizer Tábuas ou às vezes até mesmo fórmulas gerais, nas quais pode ser descoberta [a resposta] ao [problema] que se apresentará posteriormente <*in quibus postea oblata inveniri possint*>. A análise, a seu turno, a partir apenas da causa dos problemas apresentados, regride aos princípios, como se nada tivesse sido descoberto antes, por nós ou por outros" (GP VII, pp. 296-297).

[135] "A combinatória nem sempre é demonstrativa, mas freqüentemente opera por várias adivinhações e tentativas" (*Math., I, 27, d – OFI*, p. 562).

[136] "Da perfeita descoberta <*inventione*> de todas as espécies, mesmo das subalternas, que não pode ser feita por dicotomias, a não ser que sejam estabelecidas de várias maneiras, mas apenas por combinação e *a priori*" (*Phil., VI, 12, b, 4 – OFI*, p. 163).

Sendo assim, coloca-se a questão: qual seria a real convicção de Leibniz sobre o método? Como ele considera a relação entre análise e síntese, e qual dos dois métodos constitui para ele o método da verdadeira ciência? Uma primeira resposta que se poderia sugerir a estas questões seria considerar que o interesse leibniziano pela combinatória teria se manifestado durante sua iniciação em filosofia, antes de seu aprofundamento na matemática. O interesse pela análise, em contrapartida, teria se desenvolvido mais tarde, quando suas estimações sobre as dificuldades concernentes ao raciocínio combinatório já o haviam conduzido a recusar à combinatória o estatuto de método da certeza. Conforme o próprio Leibniz confessa, seu célebre trabalho sobre a combinatória foi escrito mal havia ele saído da adolescência, e não obstante já insinue algum indício da sua invenção, traz ainda a marca da imaturidade[137].

As reflexões tardias e as reservas que seu autor faz ao *De Arte Combinatoria* em obras posteriores todavia não levam muito longe uma tal sugestão. Pois não é difícil encontrar escritos estimados pertencer ao período de maturidade filosófica de Leibniz em que ele confere uma grande importância à combinatória; pode-se observar aliás que, embora ele reconheça que o procedimento analítico possa ser inventivo, é antes à combinatória que consagra a capacidade da invenção e da descoberta[138]. Mesmo em textos escritos tardiamente, como, por exemplo, os *Novos ensaios*, é possível confirmar a importância que ele atribui ao procedimento sintético[139].

Em realidade, é preciso confessar que Leibniz não manifesta nenhuma inclinação a considerar um destes métodos, em detrimento do outro, como o verdadeiro e único método de conhecimento. Bem ao contrário, ele insiste com freqüência que ambas, a análise e a combinatória, são igualmente legítimas e necessárias[140]. Aliás, ele vai ainda mais longe, assinalando entre a análise e a síntese um tipo de complementaridade. Ele estima que, antes que constituir métodos diferentes para disciplinas diferentes, a análise e a combinatória constituem, de fato, dois momentos de um método mais geral, o qual seria o verdadeiro método da invenção:

---

[137] Ver *N.E.*, IV, III, §18 – p. 303; GP III, p. 620; GP IV, pp. 103-104; e GP VII, p. 186.

[138] "É mais vantajoso estabelecer uma síntese, pois este trabalho vale sempre <*in perpetuum*>, ao passo que estabelecendo a análise de problemas particulares freqüentemente fazemos o que já está feito " (GP VII, p. 297).

[139] Cf. *N.E.*, IV, II, §2-§7 – p. 291.

[140] "Dois são os métodos, sintético ou por arte combinatória, e analítico. Um e outro pode mostrar a origem da invenção, e isto não é, portanto, um privilégio da análise" (*Math., I, 26, c, - OFI*, p. 557). "Efetivamente, erram os que pensam que se escreve de forma analítica para revelar, e de forma sintética para ocultar, a origem da invenção. Eu sempre notei que dos talentos capazes de invenção, uns são mais analíticos, outros mais combinatórios" (GP VII, p. 297; cf. também GP VII, p. 296; *Math.*, *I, 26, c*; *Math., I, 26, d – OFI*, p. 557; *Math., III, A, 26, b – OFI*, pp. 572-573).

"Reconheço duas partes na Arte de inventar, a Combinatória e a analítica; a Combinatória consiste na arte de inventar questões; a Analítica, na arte de encontrar soluções às questões. Freqüentemente contudo ocorre que as soluções de algumas questões sejam Combinatórias antes que analíticas, como é o modo como se procura produzir algo em matéria natural ou civil, pois nesse caso os meios procurados são externos à coisa. Em suma, a combinatória é melhor para inventar questões, a analítica para resolvê-las"[141].

As considerações feitas nas páginas precedentes relativamente ao papel das definições segundo Leibniz podem nos ajudar a explicar o que teria conduzido o autor a sustentar essa complementaridade entre análise e síntese. Com efeito, se se faz corresponder um e outro desses métodos aos dois requisitos das condições materiais da verdade em geral, a saber, aquele do estabelecimento das definições e aquele da avaliação da correção da definição, observa-se que combinatória e análise podem ser referidas cada uma a cada um desses momentos respectivamente. Compreendida como o procedimento pelo qual se chega às noções mais complexas a partir de combinações dos mais simples, a combinatória mostra-se a regra formal do procedimento para a formação das definições em geral. Com efeito, se a relação de nomeação feita pela definição consiste justamente no estabelecimento de um nome como um signo para a reunião de nomes feita pela definição, então a própria reunião enquanto tal pressupõe essencialmente um método combinatório[142]. De outro lado, sendo o procedimento inverso, de decomposição dos complexos em mais simples, a análise revela-se o método a partir do qual as definições podem ser demonstradas, quer dizer, resolvidas de modo a permitir a estimação da consistência da conjunção de noções que apresentam. A complementaridade entre a combinatória e a análise consiste portanto nisso: a primeira fornece as regras a partir das quais se pode constituir as definições e, a partir daí, estabelecer

[141] *Phil., VI, 12, c, 6 – OFI*, p. 167. "O Método Combinatório vai das causas aos efeitos, ou dos meios ao fim, ou da coisa ao uso da coisa. O Analítico vai do efeito à causa. Cada um deles pode ser científico, desde que seja direcionado à demanda proposta" (*Math. III, A, 26, b – OFI*, p. 573).

[142] Uma carta dirigida a Conring parece contradizer esta afirmação. Nela, Leibniz escreve: "Toda a arte de demonstrar consiste em duas, a arte de *definir* e a arte *combinatória*" (GP I, p. 174). Isso pareceria significar que não competiria à combinatória regular o procedimento de constituição das definições. Se todavia continuamos a leitura da carta, ("pois uma Demonstração nada mais é que uma cadeia de definições" – id. ibid.), e se a comparamos com os esclarecimentos que faz ulteriormente a respeito*, observamos que a combinatória é compreendida nesse contexto como o procedimento de disposição das definições de sorte a dar consecução à demonstração de uma certa proposição. E neste sentido, não se trata realmente de um cálculo sintético, como se deveria supor pelo termo "combinatória", mas de um procedimento ordenado visando satisfazer as regras da análise. Malgrado este uso do termo "combinatória", não é menos verdadeiro que o procedimento de instituição de definições fornecendo a base do raciocínio continua sintético. Quando, no contexto, Leibniz afirma que a arte de demonstrar consiste naquela de definir e na combinatória, o que pretende significar é que, para demonstrar uma proposição, são requeridas duas coisas: uma, as definições permitindo a análise de todos os termos aí aparecendo (neste sentido as definições já são supostas, e não algo que seja ainda preciso estabelecer), e a outra, a disposição ordenada das definições de sorte a fazer aparecer a verdade do *demonstrandum*.

*"Demonstração é o raciocínio pelo qual uma proposição é tornada certa (...). Por outro lado, todas as proposições cuja verdade é mostrada pela resolução dos termos e é reconhecida necessariamente pelo intelecto,

as condições materiais do conhecimento. A outra concerne antes ao formal do conhecimento: ela fornece as regras a partir das quais se pode estimar se a definição satisfaz as condições formais para a simbolização.

Isso nos permite compreender a natureza da relação que, segundo Leibniz, vige entre a análise e a síntese, assim como o papel e a importância de cada uma para o avanço do conhecimento. Se por um lado a combinatória não garante a consistência de seus resultados, por outro, unicamente ela é apta a apresentar com certeza a integralidade das combinações factíveis uma vez dados certos elementos. De outra parte, visto que o conhecimento genuinamente falando não se dá enquanto se permanece na ignorância da utilidade do resultado, a análise é fundamental para que se descubra a consistência das combinações formadas[143]. O resultado de uma investigação é absolutamente satisfatório quando primeiramente se leva a cabo o procedimento combinatório, por ele formando todas as definições ou arranjos factíveis, para, em seguida, proceder à análise a qual permite detectar a consistência ou inconsistência de cada uma das combinações formadas[144]. Em resumo, como já notou C-A von Peursen, para Leibniz, combinatória e análise poderiam ser relacionados, respectivamente ao que atualmente denominamos o "contexto da descoberta" e o "contexto da justificação" de um conhecimento[145].

Isso permite compreender por que Leibniz considerou importante submeter à análise todo tipo de proposição, e mesmo os axiomas da geometria de Euclides. Ela é o único método a permitir assegurar o que nossos raciocínios sintéticos não podem: a certeza da inteligibilidade de seus resultados. A demonstração tem portanto este objetivo fundamental: dar a razão de uma verdade reduzindo-a a uma identidade. No que concerne à geometria de Euclides, Leibniz considerava que esta geometria ainda não era absolutamente analítica, visto que nela se tomava por axiomas proposições que poderiam ser demonstradas. Ele ponderava que, embora isso não comprometesse a certeza daquela geometria, uma vez que ela se apoiava

---

são demonstráveis pelas resoluções deles, isto é, pelas definições. Donde fica claro que a Demonstração é uma cadeia de definições" (GP I, p. 194).

[143] Como assinala M. Fichant, "enquanto uma ciência demonstrativa não retorna às proposições idênticas primitivas, ela não pode estabelecer o 'perfeito retorno' que torna análise e síntese recíprocas, cada uma percorrendo a mesma seqüência de proposições na direção inversa da outra. Mas a razão disso é o defeito das definições, ou o emprego como definição de descrições que não fazem senão delimitar uma idéia confusa fornecida pela imaginação" (*Leibniz et l'exigence de démonstration des axiomes*, p. 338)

[144] Para tomar ainda uma outra formulação de M. Fichant, "o progresso da ciência efetua-se assim em um duplo sentido: um pelo qual ela se edifica pela aquisição de resultados novos, o outro pelo qual ela se funda regressando aos princípios absolutamente primitivos de toda demonstração. A estreita solidariedade da *ars inveniendi* e da *ars demonstrandi* associa por uma ligação recíproca no desenvolvimento efetivo das ciências os dois movimentos que Platão separava como dois níveis hierarquizados do conhecimento: aquele que vai das hipóteses às conseqüências, aquele que reconduz a um termo primeiro não-hipotético <*anhypothétique*>" (*Leibniz et l'exigence de démonstration des axiomes*, pp. 336-337).

sobre o referendo empírico, prejudicava, ainda assim, sua perfeição, a natureza da sua certeza[146].

Sobre o apoio destas estimações, pode-se recusar a interpretação que L. Couturat propõe para a relação entre análise e síntese em Leibniz. Segundo aquele autor, caberia à análise a tarefa de resolver as noções complexas não propriamente para permitir a avaliação da sua consistência, mas para aí descobrir as noções simples a partir das quais novas noções complexas poderiam ser compostas[147]. Deste ponto de vista, a combinatória seria um procedimento posterior à análise, e deveria portanto ser suficiente para garantir a correção de seus resultados. Couturat conclui que "a Lógica, e mais precisamente a Arte de inventar, depende inteiramente da Combinatória, que ensina a encontrar por ordem todas as combinações possíveis de conceitos simples (ou de seus signos), e a determinar seguramente suas relações de inclusão e exclusão, quer dizer, a descobrir todas as verdades relativas a tal ou tal conceito"[148].

Leibniz, é preciso confessar, tentou estabelecer tábuas de definições em que manifesta o interesse de tudo definir[149]. E, no que concerne à totalidade dos enunciados verdadeiros, ele pretendeu senão encontrar, ao menos calcular seu número[150]. Isso não quer dizer contudo que esses esforços respondam a suas preocupações relativamente às condições para a correção e a objetividade do conhecimento. Para estas, o que conta é a garantia de que as noções de que nos servimos para fazer experiências e resolver problemas nas ciências exatas sejam corretas; e que elas permitam não apenas descrever o que acontece, mas também explicá-lo, torná-lo inteligível. E para isso, é preciso sobretudo fazer apelo à análise, pois, se se pretende chegar a conhecimentos certos, não se pode empregar uma definição sem saber se ela apresenta uma coisa ou não[151]; e depois, não se pode explicar uma coisa cuja possibilidade é atestada pela experiência se sua definição ainda não foi analisada de sorte a exibir seus fundamentos.

---

[145] *Ars inveniendi bei Leibniz*, p. 184.

[146] "O defeito mais geral, e do qual o próprio Euclides não está isento é que se supõe axiomas que se poderia demonstrar. É verdade que esse defeito não prejudica a certeza, quando esses axiomas são justificados por uma infinidade de experiências como o são aqueles dos Matemáticos. Mas esse defeito prejudica a perfeição do espírito e é a principal razão pela qual a síntese dos Geômetras ainda não pode ser mudada em Análise" (*Projet d'un art d'inventer*, Couturat, *OFI*, pp. 180-181).

[147] *La logique de Leibniz*, VI, §3.

[148] Id. II, §12 – pp. 49–50.

[149] Ver por exemplo *Phil., VII, D, II, 2, f. 1-52 – OFI*, pp. 437 – 509, *De affectibus* – Grua II, pp. 512 – 537 et *Catena definitionum*, id., pp. 537 – 541.

[150] *De l'horizon de la doctrine humaine* - LH IV, 5, 9, f. 2-5 – *De l'horizon de la doctrine humaine*, III – pp. 39 – 53.

[151] "Evidentemente não podemos tecer demonstrações com segurança a partir de uma noção, a não ser que saibamos que ela é possível, pois de noções impossíveis ou que envolvem contradição podem ser demonstradas [proposiçoções] contraditórias, e esta é a razão *a priori* por que a possibilidade é requerida na definição real" (GP VII, p. 295).

Assim, no que concerne às condições da explicação das verdades, quer dizer, do conhecimento das razões, a análise deve sempre se seguir à combinatória.

Antes de dar fim a esta discussão, é preciso fazer algumas ressalvas, a fim de evitar equivocidades, a respeito de duas distinções terminológicas importantes. Em primeiro lugar, é preciso observar que, para Leibniz, combinatória e análise especificam métodos de conhecimento, e não tipos distintos de conhecimento (ou juízos), como habitualmente se entende depois de Kant. Para Leibniz, exceção feita às proposições idênticas, cuja analiticidade é evidente pela sua própria formulação, todas as proposições são formadas sinteticamente. Justamente por serem assim formadas, elas prestam-se a se submeter ao procedimento analítico, estimado ser o único a partir do qual se pode justificar seu valor de verdade[152].

Em segundo lugar, é preciso igualmente observar que esta concepção de análise não basta para aproximar as filosofias de Leibniz e de Descartes. Claro, estas duas filosofias compartilham duas teses sobre a análise: uma, de que ela qualifica o método de conhecimento, e não o conhecimento efetivo; a outra, de que ela constitui o único método capaz de tornar o conhecimento evidente. Uma diferença fundamental há não obstante entre as concepções desses dois filósofos com respeito à aplicabilidade do método. Pois, correlativamente à diferença dos critérios que cada um elege para a evidência, uma outra há relativamente ao que é estimado como o ponto de partida de um procedimento de análise. Para Descartes, o ponto de partida da análise é uma certeza indubitável, a saber, o *cogito*: é porque se parte desta e se prossegue explicitando o que daí se segue que se chega, pelo método analítico, a um resultado seguro[153]. Para Leibniz, ao contrário, a necessidade da análise decorre justamente da convicção de que nem sempre uma proposição apresenta as condições da avaliação de sua consistência. O ponto de partida da análise não é, portanto, uma certeza, mas uma dúvida: cabe à análise fornecer as condições da avaliação da consistência das combinações propostas pelo método combinatório.

---

[152] "Donde unicamente as idênticas são indemonstráveis, ao passo que todos os axiomas, ainda que alguns sejam tão claros e fáceis que não precisem de demonstração, são não obstante demonstráveis, porque precisamente os termos sendo compreendidos (isto é, substituindo a definição no lugar do definido), fica evidente que são necessários ou que o contrário implica [contradição] nos termos (...). A seu turno, todas as proposições cuja verdade se evidencia ao intelecto como necessária precisamente pela resolução dos termos, são demonstráveis pela resolução destes, isto é por definições " (Lettre à Conring, GP I, p. 194).

[153] Conforme assinala M. Gueroult, "a ordem da análise é a ordem da invenção, portanto aquela da *ratio cognoscendi*, ela determina-se segundo as exigências da nossa certeza; ela é o encadeamento das condições que tornam possível [a nossa certeza] (...). Assim, segundo a ordem analítica, parte-se do conhecimento certo do meu eu que, como primeira verdade para o sujeito (*Cogito*), é para mim o princípio primeiro" (*Descartes selon l'ordre des raisons*, I, I, p. 26).

Sobre a característica

Se pretendemos compreender o procedimento leibniziano na construção da sua *Caracteristica*, devemos levar em conta as razões que estimulam nosso autor a se ocupar de uma tal construção. Conforme já foi observado, Leibniz toma a característica como um instrumento permitindo que se possa colocar à prova a exatidão dos nossos pensamentos e raciocínios. Ela seria uma linguagem artificial, da qual nos serviríamos para exprimir os pensamentos e as relações entre eles através de um tipo de cálculo, de sorte que o erro do raciocínio nele se refletisse de modo exato; isso permitiria que se "visse", por assim dizer, através dos símbolos, seja a falsidade seja a verdade.

Para desempenhar uma tal função, a característica deve evidentemente satisfazer certas condições. A primeira e fundamental condição é que ela não deve conter nenhum dos defeitos inerentes ou comuns às línguas ordinárias, os quais fazem com que estas não sejam apropriadas à representação simbólica exata dos raciocínios: a característica não deve conter nenhum elemento permitindo uma confusão qualquer, ela deve ser livre de toda ambigüidade[1]. Ela não deve conter nenhum elemento salvo aqueles que se mostram logicamente fundamentais. Por outro lado, tampouco pode ela prescindir de algum desses últimos. Em síntese, ela deve conter todos e apenas os elementos logicamente fundamentais para que o raciocínio se efetue.

A segunda exigência pode ser considerada como um corolário da primeira: não obstante a característica deva responder essencialmente às necessidades da análise, ela deve conter todas as operações lógicas fundamentais do raciocínio combinatório. Com efeito, a análise opera justamente sobre o que foi sintetizado: sem síntese, não poderia haver análise. Ora, para que se possamos resolver uma combinação de modo a poder satisfazer as exigências da demonstração, é preciso que a linguagem da qual nos servimos permita que se resolva raciocínios combinatórios. As duas operações fundamentais do raciocínio combinatório são: 1) a conjunção, através da qual a combinação de nomes se faz; 2) a identidade, através da qual

[1] Ver *OFI*, p. 338.

se liga a referida combinação a um outro nome de modo a simbolizar que a coisa que se nomeia através do último é a mesma coisa que se descreve através da combinação posta.

A terceira exigência concerne à universalidade da característica. Visto que a noção intensional de verdade pode ser estendida a todo tipo de verdades, é preciso que a característica, que é a linguagem estimada apta a fazer ver pelos símbolos o valor de verdade de toda proposição, seja indiferente às formas particulares ou às matérias específicas sobre as quais versam as proposições. A característica deve se aplicar a tudo o que cai sob o nome "proposição", pouco importam as questões de forma e de conteúdo que especificam as proposições em particular. Na medida em que uma característica só pode se aplicar a um domínio de ciências particular, nesta mesma medida essa característica não pode ser considerada mais que apenas um ramo da verdadeira característica, a qual concerne à pura forma do raciocínio em geral.

A quarta exigência é que nela se possa tratar as proposições de modo a satisfazer o que se visa, a saber, a demonstração de toda e qualquer verdade. A representação das operações do pensamento nela deve se dar de tal modo que não apenas por aí se possa ver a estrutura do raciocínio, mas também e sobretudo se possa sempre continuar a análise dos nomes até que se chegue seja a uma identidade seja a uma contradição. Esta última exigência, aliada àquela da universalidade, permite que nela se negligencie a diferença entre proposições e definições. Melhor dizendo, pode-se considerar que, qualquer que seja a diferença entre aquelas, essa diferença não desempenha nenhum papel no interior da característica. Com efeito, ela não prevê um procedimento específico para tratar as definições e outro para tratar as proposições em geral. Pois, no caso das primeiras, assim como no caso das últimas, trata-se sempre de resolver as noções envolvidas até que se chegue seja a um enunciado idêntico, seja a uma contradição[2]. Para a característica, as proposições e as definições tornam-se indistintas, visto que devem ser todas tratadas de uma mesma maneira[3].

Antes de concluir esta apresentação, é mister fazer uma advertência. Leibniz desenvolveu um sistema simbólico muito particular e muito diferente dos sistemas simbólicos da lógica contemporânea. E isso tanto do ponto de vista da notação quanto daquele das concepções, da interpretação que ele confere aos elementos do discurso. No que concerne à notação, dificilmente se poderia esperar outra coisa; Leibniz não publicou seus trabalhos de

[2] Conforme já foi observado, a fórmula "AB é B", a qual constitui a forma de toda verdade segundo Leibniz, é uma identidade estrita. Pois negar "B" de "AB" é negar o predicado do sujeito malgrado o sujeito possua o predicado. É como enunciar algo do tipo "O homem negro não é negro".

lógica e eles permaneceram durante muito tempo no esquecimento. Diga-se de passagem, sua divulgação ocorreu só mesmo muito recentemente. No que tange às particularidades de interpretação, isto facilmente se aceita se se leva em conta o tratamento eminentemente intensional que Leibniz pretende conferir ao procedimento demonstrativo. Trata-se sempre de mostrar as relações de continência ou exclusão entre os nomes, antes que de explicitar relações entre as extensões dos conceitos (nomes). Isto pode ser confirmado pela comparação por exemplo do tratamento leibniziano da quantificação com aquele da lógica contemporânea. Conforme teremos ocasião de verificar, Leibniz interpreta a quantificação não como estabelecendo determinações no nível das extensões dos conceitos, mas nas suas intensões. Para ele, um nome tomado particularmente é um nome ao qual se supõe a adjunção de uma determinação ulterior, a qual funciona como a introdução de uma diferença específica em um gênero.

Estas diferenças, que não são em absoluto desprezíveis, justificam a conduta que se julgou a mais adequada a seguir. Nas páginas que se seguem, não se tentará nem interpretar nem explicar a lógica leibniziana à luz da lógica contemporânea, nem dela fazer uma tradução utilizando a notação desta última[4]. Nelas se tentará apenas examinar, observando sua própria notação e sem nada pressupor, os estudos de Leibniz consagrados ao cálculo lógico a fim unicamente de compreender este cálculo. O objetivo da investigação será alcançado se seus resultados permitirem compreender por que ele sempre se mostraria tão persuadido de sua concepção de verdade e do que se apóia sobre esta convicção, a saber, que toda verdade satisfaz as condições para ser demonstrada.

Concreto e abstrato

O mais célebre e mais completo trabalho de Leibniz sobre a lógica acessível atualmente é aquele que ele apresenta escrevendo "*Hic egregie progressus sum*"; trata-se de suas *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum*. A primeira afirmação que aí se encontra é a seguinte advertência:

> "Deixemos de lado ao menos por ora todos os Abstratos, como se nenhum termo não fosse entendido senão de Concretos, seja aqueles que são Substâncias, como *Ego*, seja fenômenos, como *arco-íris*. Assim não estaremos preocupados agora em discriminar

---

[3] No seu *Specimen calculi universali*, Leibniz permite-se até mesmo caracterizar a definição servindo-se de expressões relativas às proposições. Ele afirma: "toda definição é, de um nome, o predicado recíproco composto a partir do qual todos os outros são demonstrados" (*OFI*, p. 243).

[4] O apelo a outros sistemas diferentes daquele de Leibniz mas mais familiares a nós tem, certamente, a vantagem de tornar nossa tarefa mais fácil. Mas traz consigo o risco de deturpar a lógica leibniziana, introduzindo elementos a ela estranhos, disfarçados em uma notação que não é a sua.

> entre abstratos e concretos, ou ao menos não utilizaremos quaisquer outros abstratos, salvo aqueles que são Lógicos ou Nocionais, por exemplo, a *Beidade de A*, que não significa outra coisa que isto <το>: "*A ser B*"[5].

Estas afirmações não devem levantar a suspeita de que Leibniz negligencie em geral os abstratos. Ao contrário, ele sempre manifestou a preocupação com a distinção entre estes e os concretos. Pode-se mesmo sugerir que são suas apreciações sobre essa distinção que lhe oferecem a ocasião de pretender descartar os primeiros do cálculo lógico.

A diferença entre concretos e abstratos pode ser exposta a partir da consideração de dois aspectos do nome. Já se sabe que um nome possui uma dupla relação: uma, com os nomes intervindo na sua definição; a outra com a (suposta) coisa que ele apresenta, a saber, sua simbolização. Segundo Leibniz, o concreto é o nome abordado enquanto um símbolo (isto é, ao menos enquanto pretende ser um símbolo). Considerado como um concreto, o nome se concebe a partir da relação de identidade essencial que mantém com a (pretensa) coisa simbolizada. Isto quer dizer que, visto como um concreto, o nome na proposição está sempre pela coisa (pretendida) que sua definição visa instituir, quer dizer, o nome enquanto concreto *é* a coisa no contexto proposicional. A seu turno, o abstrato é o nome considerado abstração feita da sua relação de simbolização; nesse caso considera-se unicamente a maneira como pretende simbolizar, quer dizer, a signficação dos nomes que ele evoca para apresentar a coisa simbolizada. Leibniz considerou o abstrato como sendo a razão formal do nome, quer dizer, ele é o modo ou o aspecto da coisa a partir do qual o nome a simboliza[6].

Leibniz estimou que a assimetria entre a significação e a simbolização do nome, quer dizer, o fato de que um nome não signifique necessariamente tudo o que simboliza, cria confusões quando se tratam as relações de identidade entre nomes. Para ele, dois nomes são idênticos um ao outro se e somente se são nomes de uma mesma coisa. Ora, quando se considera os nomes enquanto concretos, as condições de determinação de suas relações de identidade são sempre satisfeitas. Pois basta avaliar se dois nomes são dois nomes de uma mesma coisa ou não para determinar se são idênticos ou não. Mas o mesmo não se dá no caso dos abstratos. Quando se considera dois nomes tendo significações diferentes segundo seu papel de abstratos, não se pode ver aí nenhuma identidade, mesmo se, no seu papel de concretos, eles simbolizam uma mesma coisa. Pois o que se considera nesse caso não é a relação de significação dos nomes, mas os diferentes aspectos da coisa, os quais constituem as

[5] *OFI*, p. 356.

[6] "Um *abstrato* é um Ser em um Ser o qual é a razão imediata (ou razão formal) de um predicado deste ser" (*Vorausedition*, p. 181). "Os termos Abstratos foram inventados para significar as razões formais dos termos concretos. Por exemplo a justiça é a razão formal do justo, a beleza do belo" (*Vorausedition*, p. 1601).

distintas significações dos nomes. Mas, quanto à sua significação, os nomes já foram supostos como diferentes. Pode-se portanto dizer que as únicas relações de identidade que os abstratos podem ter entre si são relações de sinonímia. Ora, tais relações são muito importantes para aumentar nosso vocabulário e enriquecer nosso conhecimento de uma língua; mas elas são pouco importantes quando se pretende conhecer as coisas[7]. Se as relações de identidade entre dois nomes não se estabelecessem a partir da consideração de suas relações de simbolização, não se poderia, efetivamente, conhecer as coisas; pois não se poderia conhecer vários aspectos de uma mesma coisa como aspectos diferentes de uma mesma coisa. Tampouco se poderia pretender conhecer aspectos ignorados de uma coisa a partir da consideração de alguns de seus aspectos já conhecidos. Leibniz expõe essas dificuldades da seguinte maneira:

> "É verdade, e eu já observei que é tão evidente dizer *ecteticamente* em particular A é A quanto dizer em geral *É-se o que se é*. Mas não é sempre seguro, como também já observei, negar sujeitos de idéias diferentes uma da outra; como se alguém quisesse dizer *o trilátero* (ou o que tem três lados) *não é o triângulo*, porque com efeito a trilateralidade não é a triangularidade"[8].

> "...pois nos enganaríamos dizendo: *o triângulo e o trilátero não é o mesmo*, visto que, considerando bem, ocorre que os três lados e os três ângulos vão sempre juntos. E nos enganaríamos ainda dizendo: *o retângulo quadrilátero e o retângulo não é o mesmo*. Pois ocorre que unicamente a figura de quatro lados pode ter todos os seus ângulos retos. Todavia, pode-se sempre dizer no abstrato que [*a triangularidade não é a trilateralidade*]; ou que *as razões formais* do triângulo e do trilátero não são as mesmas, como falam os filósofos. São diferentes relações de uma mesma coisa"[9].

Estas considerações explicam por que Leibniz sustentou que os abstratos não são seres genuínos. Com efeito, o que caracteriza um abstrato é justamente que nele se faz abstração da relação de simbolização essencial que o nome visa manter com a coisa pretendida. Ora, se se toma os nomes fazendo abstração de suas relações de simbolização, anula-se toda possibilidade de que os resultados de um cálculo com eles, quer dizer, de uma demonstração, possam valer para as coisas simbolizadas por esses nomes. Ele seria, deste ponto de vista, um cálculo sobre nada. Leibniz concluiu daí que a pretensão de trazer os abstratos para o interior do procedimento demonstrativo é fruto de uma confusão sobre a natureza dos nomes o qual não é inofensivo às condições do raciocínio correto:

---

[7] As condições de sinonímia entre conceitos, quer dizer, do emprego conveniente das palavras, são um pressuposto para que o cálculo se faça. Pois elas fornecem as condições para que as relações de simbolização dos signos se estabeleçam e se compreendam. Mas quando nos ocupamos de uma demonstração, os termos já são tomados enquanto são supostos simbolizar. A questão da significação aí entra não com respeito à maneira como um nome pretende apresentar uma coisa, mas com respeito à legitimidade de uma tal pretensão.

[8] *N.E.*, IV, VII, §2 - §4 - pp. 321 - 322.

[9] *N.E.*, IV, II, §1 - p. 286.

"É também conveniente advertir a este momento, pois em geral se sente o contrário, que *para filosofar rigorosamente apenas os concretos devem ser usados* (…) parece certo que essa paixão em tratar com palavras abstratas tem obscurecido quase toda a nossa filosofia, não obstante se possa muito bem prescindir delas para filosofar. De fato, os concretos são realmente coisas, os abstratos não são coisas, mas modos das coisas; ora, os modos em sua boa parte outra coisa não são que relações da coisa ao intelecto, ou faculdades do aparecer <*apparendi facultates*>. E de fato, os modos dobram-se sobre si mesmos ao infinito, havendo qualidades de qualidades, e números de números, e se todos são coisas, engendra-se não apenas o infinito, mas também uma contradição. Pois se o ato de ser <*Entitas*> é um ser, se o ato de ser coisa <*Realitas*> é uma coisa, se o ato de ser algo <*aliquiditas*> é algo, então a forma seria idêntica àquilo de que é forma, ou a uma parte de seu conceito, o que implica [contradição]. Se portanto alguém pretende estabelecer perfeitamente os Elementos da Filosofia, é necessário afastar quase totalmente os abstratos"[10].

O fato de que os abstratos e os concretos digam respeito a dois aspectos a partir dos quais se pode considerar um mesmo nome tem como conseqüência que, quando se predica um abstrato de um concreto ou vice-versa, afirma-se ou bem um truísmo, ou bem um absurdo. Por exemplo, quando se afirma algo do tipo "a soma dos ângulos da triangularidade é 180°" ou "o sábio é a sabedoria" nada se diz de sensato. Pois aquilo de que a soma dos ângulos é 180° é o triângulo, e não a triangularidade; a triangularidade é unicamente a propriedade que certas coisas possuem de ser uma figura plana tendo três ângulos. Do mesmo modo, a sabedoria é uma propriedade que algumas coisas possuem; e as coisas possuindo a sabedoria são chamadas sábios. Ora, não se explica absolutamente nada quando se diz de um homem que ele é sábio porque possui a sabedoria. Pois a sabedoria é inerente ao sábio enquanto tal, mas não como uma causa ou uma razão do sábio. Ela é-lhe inerente porque constitui justamente a significação do nome "sábio":

"Seguramente *B refere-se imediatamente* a *A*, a sabedoria ao sábio, isto é, se a sabedoria não é, o sábio também não será, e isto aparece não como uma conseqüência, mas pelo próprio estabelecimento deste tipo de termos. E portanto pode-se dizer que a sabedoria é a condição imediata do sábio. E *o sábio possui sabedoria*, é uma proposição evidente por si e não é necessário que seus termos sejam explicados para que sua razão seja conhecida.
'Além disso, Concreto e abstrato envolvem exatamente o mesmo, e no mesmo modo ou ordem. E porque dizer é mais que envolver (pois *dizer* é conter manifestamente ou em todo caso como uma conseqüência fácil), é correto asserir que um e outro dizem as mesmas coisas, uma vez que efetivamente ambos envolvem o mesmo na mesma ordem, a conseqüência é que o que um contém manifestamente, o outro o conterá da mesma maneira"[11].

---

[10] GP IV, p.147.
[11] *Vorausedition*, p. 1602. "Por exemplo, se se diz *o Calor é grande*, o calor seria o ser cujo predicado seria *grande*; e no calor seria encontrado um outro ser, a saber, a grandeza, a qual é a razão imediata ou expressa pela qual algo é dito *grande*. Mas quando o próprio abstrato é predicado de algo, como a *qualidade* do calor, então não há um outro ser o qual seria sua razão imediata, mas aquele basta-se a si mesmo. Pois é vão introduzir a caloreidade, enquanto a razão formal do calor" (*Vorausedition*, p. 181).

Benson Mates considera diferentemente a distinção entre abstratos e concretos em Leibniz. Para ele, a raiz desta distinção é o que julga o nominalismo de Leibniz, quer dizer, a crença que atribui a este de que os únicos seres seriam as substâncias individuais[12]. Segundo Mates, este nominalismo teria conduzido Leibniz à tentativa de constituir uma linguagem permitindo conhecer os seres genuínos, a saber, "exclusivamente as substâncias-com-acidentes"[13]. A distinção entre concretos e abstratos, e a consecutiva exclusão dos últimos, decorreria justamente de que os abstratos seriam universais, quer dizer, os nomes enquanto tais, os quais não teriam nenhuma realidade efetiva; ao passo que os concretos seriam as substâncias individuais, quer dizer, os indivíduos. Dois problemas colocam-se todavia para a versão de Mates. O primeiro diz respeito simplesmente à letra: Leibniz não menciona indivíduos senão para dar exemplos. Quando se trata de abordar a diferença entre concreto e abstrato, Leibniz atém-se antes aos dois papéis distintos dos nomes, independentemente de simbolizarem eles indivíduos ou não[14].

O segundo problema é que, por situar a distinção entre concreto e abstrato no contexto da diferença entre indivíduo e nome, B. Mates não dispõe de meios para explicar em Leibniz os termos da diferença entre os dois papéis que este reconhece aos nomes. Isto conduz Mates a acusar Leibniz de ter cometido precisamente a confusão que - crê-se aqui - este tentara evitar, a saber, entre uso e menção de um conceito. Mates considera que "o próprio Leibniz, por confundir os conceitos com as expressões linguísticas que os representam, cai em uma confusão sem saída <*hopeless*> sobre a individuação dos conceitos. Pois (…) um de seus princípios fundamentais implica que se as proposições 'todo *A* é *B*' e 'todo *B* é *A*' são verdadeiras, os conceitos *A* e *B* devem conter um ao outro e conseqüentemente (presumivelmente) devem ser idênticos. Mas Leibniz nega este resultado; ele explicitamente menciona vários pares de conceitos - por exemplo, o conceito Triângulo e o conceito Trilátero – dos quais ele diz que os conceitos diferem embora ambas as respectivas generalizações universais se dê"[15]. Ora, conforme se observou acima, Leibniz serve-se do exemplo do triângulo e do trilátero justamente para mostrar que é a confusão entre abstratos e concretos a responsável por este tipo de equívoco mencionado por Mates. Quando o filósofo adverte que no caso dos abstratos o princípio de identidade não funciona sempre, ele não o faz visando

[12] Cf. *The philosophy of Leibniz*, X, p. 170.
[13] Cf. op. cit., X, §3 - p. 182.
[14] "Além disso, o **predicado*** cuja razão formal é dada desta maneira é chamado *concreto*. Ora, no concreto o sujeito é ou subentendido ou conotado. Subentendido, quando como eu digo *a mulher é bela*, isto é: *é uma coisa bela*; conotado se digo, *Pedro é um homem*, isto é *um sujeito humano*." (*Vorausedition*, p. 181; *grifo meu).
[15] "*The philosophy of Leibniz*", III, §1 - pp. 50-51.

sugerir que o princípio admita exceções; sua intenção é antes mostrar que estas supostas exceções manifestam em realidade um tipo de confusão nociva ao raciocínio[16].

Assim compreendida a natureza da diferença entre os abstratos e os concretos, e uma vez justificada a exclusão dos primeiros, podemos finalmente proceder à avaliação dos procedimentos introduzidos por Leibniz para realizar uma tal exclusão. Para ele, não se trata, evidentemente, de ignorar, pura e simplesmente, as frases em que figuram abstratos. Pois já foi observado que o abstrato especifica uma maneira como um nome pode ser tomado, e não uma espécie particular de nome. Todo nome, visto que ele pretende simbolizar algo, deixa-se necessariamente tomar como um concreto. Um abstrato e o concreto correlativos constituem dois modos distintos de apresentar uma mesma expressão linguística; enquanto tais, eles preservam as mesmas condições formais que constituem sua significação. "O *abstrato* é com respeito ao seu *concreto*, um ingrediente oblíquo inerente, envolvendo o mesmo na mesma ordem"[17].

Para Leibniz, a exclusão dos abstratos consiste sempre em sua conversão nos concretos, com a preservação das condições de significação. Assim, por exemplo, uma proposição como "a honestidade é uma virtude" pode ser reescrita como "o honesto é virtuoso", "honesto" e "virtuoso" como dois concretos em que o sujeito é subentendido; a explicitação do sujeito redundaria finalmente em uma proposição como "uma coisa honesta é uma coisa virtuosa", em que o sujeito é mencionado[18]. Um abstrato como "animalidade" converte-se em algo do tipo "algo ser animal"; correlativamente, "a animalidade do homem" torna-se "homem ser animal", o que Leibniz chama um abstrato lógico, a saber, uma predicação reduzida a termos[19]. Um tal abstrato lógico consiste na redução de uma proposição do tipo "A é B" a um termo do tipo "o 'A ser B'"[20]. Leibniz parece admitir tais abstratos no seu cálculo[21], uma vez explicitada a maneira como eles se engendram a partir de uma proposição[22] em que os nomes comparecem como concretos. Na medida em que a regra da conversão é

[16] Esse tema mais adiante, na investigação do tratamento leibniziano dos contextos intensionais.
[17] *Vorausedition*, p. 1602 (n.2).
[18] Cf. *Vorausedition*, pp. 1601-1602.
[19] Cf. *N.E.*, III, VIII, §1 - p. 261.
[20] "Naturalmente, se a proposição A é B é considerada como um termo, e explicamos de que modo isso pode ser feito, engendra-se um abstrato, a saber o <τo> A ser B, e se da proposição A é B se segue C é D, então daí surge a nova proposição <τo> A ser B é ou contém <τo> C ser D, ou a Beidade de A contém a Deidade de C, ou a Beidade de A é a Deidade de C.
'Além disso, geralmente quando se diz: algo é B, então isto: algo ser B não é nada senão Beidade; como o <τo> algo ser animal outra coisa não é que *animalidade*. E o <τo> Homem ser animal é Animalidade do homem. Donde temos a origem tanto dos abstratos quanto de oblíquos deste tipo" (*Generales inquisitiones*, §138-§139 – *OFI*, P. 389).
[21] *Generales inquisitiones – OFI*, p. 356.
[22] Para uma discussão a respeito, ver J.-B. Rauzy, *Leibniz et les termes abstraits*, §1.

explicitada, pode-se sempre reconvertê-los em concretos sem prejuízo da correção do cálculo. Isto mostra finalmente a regra geral da conversão dos abstratos em concretos, passando pelos abstratos lógicos: "*a Beidade de A* não significaria outra coisa senão que isto <το>: *A ser B*"[23].

Proposições *secundi adjecti* e *tertii adjecti*

"Ser" e "existir" são noções radicalmente distintas para Leibniz. "Ser" é ser possível[24], quer dizer, é ser uma essência. Dizer de uma coisa que ela é é dizer que ela não encerra nenhuma contradição. "Existir" é ser dado efetivamente em ato. Assim, dizer que uma coisa existe não é simplesmente dizer que é possível, mas é dizer que ela possui uma realidade atual. Claro, é preciso aceitar que em toda afirmação de existência há uma afirmação implícita da possibilidade, pois *nada* poderia ser impossível e ser de algum modo. Mas a afirmação de existência não se esgota na simples possibilidade, pois afirmar que uma coisa é possível não é afirmar que uma coisa é real. Leibniz propôs uma caracterização de "ser" como o que pode ser distintamente concebido, e de existente como o que pode ser distintamente percebido[25]. A seu turno, ser distintamente concebido e ser percebido significam respectivamente ser compreendido <*intelligi*> e ser distintamente sentido[26].

Isso nos autoriza a afirmar que, para Leibniz, a marca da existência é a capacidade de ser sentido distintamente, o que não é ser meramente sentido. Pois, quando sonhamos ou quando alucinamos, pondera, somos de algum modo afetados, não obstante os objetos desses sonhos e dessas alucinações não existam[27]. A marca da existência portanto não se esgota na capacidade de ser simplesmente sentido. Dizer que uma coisa existe é dizer que ela pode ser objeto de uma sensação suficientemente pronunciada para que dela se adquira uma idéia clara. Pode-se dizer que existir é poder ser objeto de uma experiência[28].

A marca da possibilidade é, a seu turno, poder ser objeto de uma idéia adequada. Com efeito, compreender algo é conhecer como este algo é possível. Ora, a idéia clara basta para ratificar a possibilidade da coisa (o correlato da idéia), visto que a existência basta para a

---

[23] *OFI*, P. 356.
[24] "*Ser* termo possível. *Possível* o que não implica contradição" (*Grua*, p. 324).
[25] "*Ser*, Coisa que pode ser distintamente concebida. *Existente*, o que pode ser distintamente percebido" (*Phil., VII, D, 11, 2, f, 1 – OFI*, p. 437).
[26] "…compreender (ou conceber distintamente), perceber (ou sentir distintamente) (onde deve ser notado que ser compreendido é uma marca da verdadeira essência ou possibilidade, e ser percebido é marca da existência verdadeira e atual)" (Grua, p. 542).
[27] Quando sonhamos com palácios, negamos com razão que existem. Portanto, existir não é ser sentido" (*Jag*., p. 10).
[28] Deve-se observar que o que se afirma quando se afirma que uma coisa existe é que ela *pode* ser objeto de experiência, e não que ela efetivamente *seja* objeto de uma experiência. Pois esta última implicaria o que Leibniz considera falso, a saber, que o que não é objeto de experiência não existe: "A sensação não é a existência das coisas, pois reconhecemos que existem coisas que não são sentidas" (Id. ibid.).

possibilidade. Mas ela não basta como condição de determinação da possibilidade, pois, para Leibniz, nem todos os possíveis são objetos de experiência, o que quer dizer que nem todos os possíveis são capazes de ser distintamente sentidos. A possibilidade e, correlativamente, o ser, a essência, definem-se pela ausência de contradição. Ora, Leibniz supõe que todas as definições encerram em si a possibilidade de que se determine, pela análise dos nomes que nelas comparecem seja sua consistência seja sua inconsistência. A seu turno, determinar por análise uma definição como consistente é demonstrá-la. Demonstrar é fazer compreender pelos símbolos, quer dizer, é produzir uma idéia adequada do definido. De outra parte, fazer ver pelos símbolos a inconsistência de uma definição é mostrar que ela não apresenta coisa alguma. Ora, se se mostra que uma definição não pode apresentar uma coisa, mostra-se que não se pode conceber distintamente *nada* como especificado por ela, quer dizer, não se pode ter nenhuma idéia adequada da suposta coisa por ela visada.

Leibniz estima que, malgrado esta diferença entre essência e existência seja absolutamente fundamental para a determinação das condições de verdade das proposições respectivas, o comportamento dos nomes "é" e "existe" no que concerne ao cálculo demonstrativo é exatamente o mesmo. E justifica sua posição comparando duas formulações proposicionais, a saber, as proposições que denomina respectivamente *secundi adjecti* e *tertii adjecti*. As últimas são aquelas do tipo "*A é B*"; as primeiras se formulam como "*AB é*"[29]:

> "As proposições são ou Essenciais ou existenciais; e ambas são ou *secundi adjecti* ou *tertii adjecti*. Uma *proposição universal tertii adjecti* é por exemplo: o círculo é uma figura plana. Uma *proposição essencial secundi adjecti* é por exemplo: uma figura plana que se comporta de um mesmo modo para com um certo ponto é; digo *é*, isto é, pode ser entendida, pode ser concebida, que dentre várias figuras alguma há que possui esta natureza; é como se eu dissesse: uma figura plana que se comporta de um mesmo modo para com um certo ponto é um ser ou uma coisa. Uma *proposição existencial tertii adjecti*: Todo homem é ou existe sujeito ao pecado, e efetivamente esta proposição é existencial ou contingente. Uma *proposição existencial secundi adjecti* é: O homem sujeito ao pecado é ou existe, ou é um ser em ato.
> 'De toda proposição *tertii adjecti* pode ser feita uma proposição *secundi adjecti*, se o predicado é composto com o sujeito em um único termo, e este é dito ser ou existir, isto é, é dito ser coisa, seja de uma maneira qualquer, seja existente em ato"[30].

Esta conversibilidade recíproca das proposições *secundi* e *tertii adjecti* mostra que a noção de existência, no caso das proposições de existência, assim como aquela de essência, no caso das proposições de essência, estas duas noções não acrescentam nada ao conteúdo das referidas proposições. Com efeito, seja que se afirme para o conteúdo proposicional que (o

[29] Para algumas indicações sobre a terminologia de Leibniz a este respeito, ver *Parkinson*, xlv, n. 1.

que simboliza) é ou existe, seja que se suprima esta afirmação, o referido conteúdo ele mesmo permanece inalterado. Ora, visto que o procedimento demonstrativo consiste na análise deste conteúdo visando avaliar sua consistência, excluir as afirmações "é" ou "existe", conforme o caso, integrantes da proposição é excluí-las do que constitui o objeto da análise. Sobre o apoio de uma tal conclusão, Leibniz pode sustentar que a noção de existência, assim como aquela de essência, não é verdadeiramente um predicado[31]; quer dizer, qualquer que seja a contribuição que cada uma dessas noções faz à proposição na qual entra, esta contibuição não diz respeito ao conteúdo da proposição.

Esta consideração permite-nos rejeitar a acusação que W. Lenzen dirige contra Leibniz, de que este teria cometido um erro considerando que a negação de "homem existente não pecador" seria "homem existente pecador", antes que "não-(homem existente não pecador)". Segundo Lenzen, nesta passagem, Leibniz cometeria o equívoco de afirmar a equivalência: "¬[(AB)¬C] = (ABC)", na notação utilizada por Lenzen aqui, ~~AB$\underline{C}$~~ = ABC[32]. Na passagem mencionada por Lenzen, Leibniz afirma:

> "Mas, dir-se-á, desta maneira é introduzida a necessidade. Por exemplo: a proposição Todo homem peca é assumida como existencial: Um homem não pecador não é um existente. Ou um homem existente não pecador é um não Ser ou impossível. Isto é, enfim, Um homem existente pecador é um Ser necessário. Mas entenda-se a necessidade do conseqüente, a saber, que é posta com esta série de coisas, e que esta <τo> expressão <*adjectum*> "existente" assinala, pois faz uma proposição existencial, a qual envolve o estado das coisas"[33].

A declaração de Leibniz, de que o adendo "existente" teria sobretudo o papel de marcar a natureza existencial da proposição referenda a conclusão de que, para ele, um termo como "existe", "existente", não comparece como algo que integre o conteúdo da proposição, mas antes concerne à constituição desta enquanto tal; quer, dizer, ele diria respeito antes à natureza da proposição – seja aí especificando um tipo particular, uma espécie de proposição, seja constituindo o que marca algo tendo uma natureza proposicional. Ora, se assim é, então é correto dizer que para Leibniz, "existe" não é um predicado, quer dizer, este termo não conta como um elemento material da demonstração. E não pode, por via de conseqüência, comparecer nesta da mesma maneira como os termos que constituem seu conteúdo. Dito de outro modo, ele não pode ser tratado como um ingrediente do que constitui a significação da

---

[30] *Generales inquisitiones*, §144 e §145 - *OFI*, pp. 391-392. Os §§ 146-151 apresentam com mais detalhe cada conversão das proposições *tertii adjecti* em *secundi adjecti*. Ver também o opúsculo de Leibniz conhecido geralmente como *Dificultates quaedam Logicae* em GP VII, pp. 214-215.

[31] Ver a este respeito, Russel, B. "*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*", 5ème éd., III, 13. Ver também E. Curley, *The root of contingency*, § IV, in: *Leibniz: Critical Assessments*, Vol. I.

[32] "*'Non est' non est 'est non'*", pp. 29 - 30.

proposição. Uma formalização correta da passagem, quer dizer, uma formalização que observe o tratamento leibniziano da existência não pode, portanto, ter a forma sugerida por Lenzen (como se a existência contasse entre os termos fazendo parte do conteúdo proposicional). Uma formalização correta da passagem deve omitir a afirmação da existência, mantendo, claro, o estatuto existencial da proposição – e, obviamente, da sua negação -, quer dizer, preservando a possibilidade de que a afirmação (negação) da existência seja explicitada pela forma *secundi adjecti* da proposição. Uma tal formalização deve, portanto, ser algo como: "A não B não existe"; "homem não pecador não existe". E tal proposição tem, segundo Leibniz, a forma da universal afirmativa "Todo A é B"[34], conforme a conclusão: "um homem pecador é um Ser necessário"[35].

Por estas mesmas razões, pode-se ainda recusar a tese de H. Castañeda de que Leibniz "não estava em posição (…) de pensar a existência, ou o *Ser* <*Entity*>, como um operador de formação de termos, o que o teria conduzido a atribuir à existência a propriedade da associatividade; ao fazê-lo, Leibniz teria acreditado legítimo inferir 'A implica a existência' a partir de 'A existe'" (*Leibniz's syllogistico-propositional calculus*, pp. 489-490). Ele afirma:

> "Leibniz não viu as dificuldades no tratamento da existência, ou *Ser*, como um termo. A dificuldade mais óbvia repousa na transitividade da coincidência. Nesta abordagem, '*A* existe'* é analisado como '*A* implica a existência'. Conseqüentemente, visto que *AB* implica *A*, pouco importa a natureza de *A* e *B*, se *A* existe, *AB* implica a existência, e conseqüentemente *AB* existe*"[36].

Ora, se a existência (ou o "ser", como diz Castañeda) não é um predicado, quer dizer, se ela não pode pretender comparecer nas proposições como contribuindo para as condições materiais da significação destas, não faz nenhum sentido propor uma proposição enunciando que algo implica a existência[37]. Ao se converter uma proposição *tertii adjecti* em uma *secundi adjecti*, não se acrescenta ou suprime nada em nenhuma dessas proposições. Assim, "A existe" pode bem ser dito, e isto significa que se afirma que um exemplar de *A* é o caso, existe. Mas "A implica a existência" significaria que um termo "A" qualquer, quer dizer, um conteúdo proposicional qualquer implicaria algo que é nulo com respeito à proposição

[33] *Phil., VII, B, II, 70-71 - OFI*, p. 271.
[34] Esse tipo de formalização será tratado mais adiante, na parte dedicada à quantificação em Leibniz.
[35] Desnecessário repetir aqui as palavras de Leibniz: que por "necessário" nesse contexto não se deve entender necessidade lógica, mas uma necessidade restrita aos termos explicitados pelo filósofo.
[36] Id., p. 489. As fórmulas empregadas por Castañeda são, de fato, respectivamente '*A*'s existe' e '*AB*'s existe', pelo quê ele entende "Algo é *A*" e "algo é *AB*", respectivamente.
[37] De resto, conforme se verá com mais detalhe posteriormente, pelas regras do cálculo leibniziano, a inferência "*AB* é ou contém *A*" é correta, mas nenhuma regra deste cálculo permite daí inferir que se "*A* é (existe)" é verdadeira, então "*AB* é (existe)" é verdadeira.

resultante. Isto quer dizer que a proposição "A implica a existência" deve significar a mesma coisa que meramente"A", ou pior, "A implica", visto que o que uma tal proposição enuncia é que A implica algo que não acrescenta nada à referida implicação. Em resumo, pode-se dizer que não é que Leibniz considere ou não legítimo inferir "A implica a existência" a partir de "A existe", mas que, para ele, a questão mesma da inferência não se coloca em absoluto nesse caso. A existência não participando do conteúdo material da proposição a ser demonstrada, não faz nenhum sentido sugerir que haja uma relação qualquer de inferência a partir da existência que possa constituir objeto de prova.

Essas conclusões sobre a conversibilidade das proposições *secundi* e *tertii adjecti* permitem a Leibniz sustentar duas teses que, conforme se constatará mais tarde, são fundamentais para a característica. Uma consiste na consideração de que, não modificando o conteúdo da proposição, as noções de essência e de existência tampouco podem modificar o que quer que seja relativamente às condições lógicas de demonstração. Dito de outro modo, visto que estas duas noções não integram o que constitui o material do que é analisável na proposição, nem uma nem a outra pode introduzir nenhuma particularidade na proposição no que tange a seu conteúdo ou à maneira como as noções aí estão reunidas. A conseqüência disso é que as regras formais (lógicas) da demonstração, as regras de inferência válida, devem permanecer invariáveis com respeito ao caráter seja existencial seja essencial da proposição a ser demonstrada.

A segunda conseqüência importante é que o que resta da proposição, abstração feita da afirmação seja de essência seja de existência, mostra-se o verdadeiro e único elemento da proposição passível de se submeter ao procedimento de análise. Dito de outro modo, seja que se considere as afirmações de existência ou de possibilidade inerentes alternativamente à natureza das proposições em geral, seja que se faça abstração das respectivas afirmações, o material da análise permanece inalterado. Leibniz pode portanto assumir que, o que quer que resulte da proposição quando se lhe retira a afirmação de existência ou de essência conforme o caso, esse resultado satisfaz as mesmas condições formais para se submeter ao procedimento de análise. Ele deixa-se demonstrar nos mesmos termos, de acordo com as mesmas regras e seguindo exatamente os mesmos passos que a proposição correspondente. Isso permitiu a Leibniz estimar que o que distingue a proposição afirmando uma essência ou uma existência do conteúdo proposicional correlativo, abstração feita de uma tal afirmação – o que ele denomina "termo" – não tem nenhuma relevância, do ponto de vista lógico, no que diz respeito às condições de análise em um caso e em outro.

Termo e proposição

"Termo", define Leibniz em abril de 1672, é o que pode ser sujeito ou predicado de uma proposição categórica[38]. Ele exclui a cópula, as partículas – quer dizer, as palavras indicando seja relações seja certas nuances gramaticais -, a quantidade e a qualidade da proposição, afirmando ainda que, por ora, não se ocupará senão das proposições categóricas. Ele parece justificar-se sustentando que tais proposições são o fundamento de todas as demais[39]. Nas *Generales inquisitiones*, observa-se uma diferença notável: Leibniz admite as partículas como podendo integrar os termos não talvez como termos por elas mesmas, mas como partes de termos. Palavras introduzindo relações, as quais, ao menos aparentemente, não se deixam reduzir a uma proposição sujeito-predicado, são incorporadas no cálculo lógico leibniziano enquanto ingredientes de termos. Esta mudança exigiria uma precisão ulterior na caracterização de termo: doravante seria preciso distinguir em meio aos termos, entre aqueles que não encerram e aqueles que encerram uma relação. Leibniz estabeleceu a divisão seguinte:

> "Termo é ou bem *inteiro* ou perfeito, como Ser, como Sábio, como idêntico ou semelhante a A, que é aquele que pode ser sujeito ou predicado de uma proposição sem que nada seja acrescentado; ou bem *parcial* ou imperfeito, como: idêntico, semelhante; em que algo precisa ser acrescentado obliquamente (aqui: a A) para que daí surja um termo inteiro"[40].

Nas primeiras páginas das *Generales inquisitiones*, Leibniz procede a uma categorização minuciosa dos tipos de termos e de partículas de sorte a distinguir as diferentes composições factíveis de termos inteiros. E, visto que assinala que as partículas devem ser explicadas antes dos termos inteiros[41], somos naturalmente conduzidos a pensar que ele se ocuparia delas na seqüência do trabalho. Todavia, não é de modo algum isso que se observa: as partículas, assim como os termos parciais, são aí apresentadas como algo a ser evitado enquanto os genuínos elementos do cálculo lógico. Nas primeiras páginas das *Generales inquisitiones*, o que Leibniz nos apresenta são alguns procedimentos de constituição de termos inteiros de modo a que se possa sempre prescindir dos parciais, das partículas, e dos casos da língua latina (as declinações). Isso nos conduz de volta à velha fórmula "sujeito-predicado e cópula", esta última considerada como uma termo parcial. A contribuição particular que as relações introduzem para as condições de significação da proposição não são mais tratadas

[38] *OFI*, pp. 49 e 77.
[39] *OFI*, p. 49.
[40] *Generales inquisitiones*, *OFI*, p. 357.
[41] *Generales inquisitiones*, *OFI*, p. 358.

nas *Generales inquisitiones*; elas são sempre integradas pelos termos inteiros que se apresentam como um só bloco, um só termo, na formalização:

> "Ora, será útil procurar tornar os termos inteiros. Por isso será preciso alguns signos gerais para as coisas ou para os termos; pois se queremos sempre utilizar na nossa característica unicamente termos inteiros, não se deverá dizer César é semelhante a Alexandre, mas César é semelhante ao <τω> A que é Alexandre ou semelhante à coisa que é Alexandre. Assim nosso termo não será "semelhante", mas "semelhante ao <τω> A". Do mesmo modo, não se se expressará palavras como "a Espada de Evandro", mas "a Espada que é a coisa de Evandro", de modo que "que é a coisa de Evandro" seja um só termo inteiro. Desta maneira poderemos dividir qualquer temo composto em inteiros. Mas até onde e com que razão isto pode ser feito, o progresso [da investigação] nos ensinará. E se isto sempre der bom resultado, não teremos outros nomes senão os inteiros. Veremos se *das próprias partículas* podem ser formados igualmente termos inteiros; como por "A em B", "A *existindo em algo*, que é B"[42].

Pode-se portanto concluir daí que, embora ele reconheça que as partículas e os casos contribuam para as condições de significação da proposição, Leibniz não pretende considerá-los como genuínos elementos do cálculo.O que se observa nas *Generales inquisitiones* é a pretensão de considerar estas relações como ingredientes de um só termo inteiro, que deve ser tratado sempre em bloco. É claro que os indicadores das relações devem ser preservados a fim de garantir que se trata de uma mesma proposição, quer dizer, a fim de preservar suas relações de simbolização. Mas eles não são considerados como elementos genuínos da análise: eles devem nela comparecer sempre e unicamente enquanto ingredientes dos termos inteiros, os quais são os únicos a ser admitidos como os reais materiais do cálculo. Conforme já foi visto, sempre que se trata de desmembrar um termo inteiro formado a partir de palavras introduzindo relações, é preciso fazê-lo de sorte a constituir unicamente termos inteiros; o indicador da relação se preserva como um ingrediente de um dos termos inteiros engendrados, como se obseva no caso de "*A em B*".

Cumpre então averiguar que razões teria Leibniz para fazê-lo; por que ele teria pretendido em um primeiro momento incorporar outros tipos de enunciados além dos categóricos para excluí-los em seguida? Para respondê-lo, é preciso apelar ao que estimula nosso autor. O que importa para ele no momento são as condições formais a partir das quais se pode assegurar que todas as proposições possam se submeter ao procedimento demonstrativo. Ora, o desmembramento de uma proposição não pode ser aleatório se seu objetivo é a demonstração: se se trata de encontrar as condições permitindo a demonstrabilidade exaustiva das verdades em geral, é preciso que o desmembramento da proposição seja tal que as partes dele resultantes possam ser posteriormente analisadas, a não

ser que sejam imediatamente compreendidas, quer dizer, que sejam noções simples. É preciso portanto garantir que o procedimento de secção da proposição em termos possa ter como resultado somente termos preservando a possibilidade formal de serem aptos a se submeter ao procedimento demonstrativo. Dito de outro modo, a secção da proposição em termos deve produzir apenas dois tipos de termos: ou termos simples e inanalisáveis, ou termos transformáveis em proposições *secundi adjecti* mediante o acréscimo seja da afirmação "é" seja da afirmação "existe".

Se desmembramos uma proposição sem a preocupação de extrair unicamente termos inteiros, pode acontecer que surjam palavras para as quais a questão da demonstrabilidade não possa se colocar. Se desmembramos, por exemplo, a proposição "*A está em B*" nos termos "*A*", "*está*", "*em*", "*B*", podemos aceitar que, o que quer que sejam "*A*" e "*B*", são demonstráveis; quer dizer, podemos colocar a questão se *A* e *B* são possíveis. O mesmo não ocorre com "*está*" e com "*em*"; com efeito, podemos explicar a significação destas palavras, quer dizer, a maneira como as utilizamos nas proposições. Mas não podemos demonstrá-las, pois elas não apresentam coisas, mas espécies de relações entre coisas, e a possibilidade dessas relações está estritamente ligada às coisas relacionadas. Ora, como já foi observado, explicar não é demonstrar. Explicar uma palavra é exibir a maneira como ela significa, quer dizer, é evocar os nomes que nos permitem identificar a coisa que ela apresenta. No caso das partículas, trata-se de evocar as noções que nos permitem especificar o tipo de relação que estabelecem entre os termos. Ademais, também já foi observado que a explicação das palavras é um pressuposto do procedimento demonstrativo, e não um momento deste: a explicação da palavra concerne ao momento em que as condições de significação são apresentadas. No procedimento demonstrativo, tais condições são supostas, pois a questão da demonstração só se coloca para uma expressão se ela já possui uma significação. Assim, deve-se reconhecer que as partículas devem sempre ser consideradas de acordo com a maneira como elas contribuem para as condições de pretensão de simbolização da proposição. Mas elas não podem ser tomadas isoladamente, pois não são objeto de demonstração.

Pode-se dizer portanto que os únicos elementos que devem ser produzidos pelo procedimento de desmembramento quando se tem em vista não explicar, mas analisar a proposição, quer dizer, verificar se ela efetivamente simboliza, são aqueles para os quais se pode colocar a questão da demonstrabilidade. É o que Leibniz denomina "termos inteiros". São os termos que, sem necessidade de que nada lhes seja acrescentado, podem comparecer nas proposições como sujeitos ou predicados. Pois tais termos possuem a capacidade de

---

[42] *OFI*, p. 357.

comparecer como sujeitos ou predicados em proposições *secundi adjecti* cujo predicado seria "é possível" ou "é um existente".

Quanto à questão se os predicados das proposições categóricas são sempre termos inteiros, pode-se respondê-la considerando que se trata não apenas de "cortar as proposições nas suas juntas", por assim dizer, mas também, ao fim e ao cabo, de transformar certos termos em termos inteiros. Assim, por exemplo, na proposição "*A é grande*", pareceria que o predicado por si mesmo não pode ser um termo inteiro. Leibniz resolve a dificuldade considerando que o verdadeiro desmembramento de uma tal proposição teria como resultado "*A é*", por um lado, e "*uma coisa grande é*", por outro:

> "Além disso, entenderemos aqui todo Termo como completo ou substantivo; desta forma "grande" será idêntico a " *o Ser grande*", ou por assim dizer *o grande*. Do mesmo modo que quem é narigudo é chamado *o narigudo*; assim, não precisaremos da distinção entre adjetivo e substantivo, a não ser talvez para enfatizar o modo de significar"[43].

Estas estimações permitem concluir que o que é chamado "termo" (inteiro) no contexto do cálculo é a mesma coisa que o que, no tratamento das definições, Leibniz denomina "nome"[44].

---

[43] *OFI*, p. 356. "A distinção entre adjetivo e substantivo não é muito importante…
'Todo substantivo equivale a um adjetivo acompanhando *Ens* ou *Res*" (*Phil., VII, B, III, 40-41 – OFI*, p.289).

[44] Em um opúsculo anterior às *Generales inquisitiones*, Leibniz faz certas afirmações aparentemente incompatíveis com esta conclusão. Ele afirma:

> "Por *Termo* não compreendo um nome, mas um conceito ou aquilo que é significado por um nome, e que poderia ser dito *noção*, *idéia*"*.

Considerada isoladamente, esta passagem insinuaria que para Leibniz, ao passo que o nome seria na proposição pela (pretensa) coisa, o termo nela seria pela idéia ou noção da (pretensa) coisa. Evocando a diferença entre os dois aspectos do nome, a saber, o abstrato e o concreto, pareceria sensato concluir que Leibniz restringiria nesse texto a consideração do nome no seu papel de concreto, ao passo que o termo corresponderia ao nome enquanto é um abstrato. Ora, visto que os abstratos já foram excluídos do cálculo, esta interpretação é inadmissível. É então preciso tentar interpretar a passagem de outra maneira, o que é possível se a comparamos a outras passagens do mesmo opúsculo, a saber:

> "*Ser* é o que é significado por um termo qualquer, como *a* ou *b* ou *ab*"**.
>
> "*Termo simples* é aquele no qual não há senão um <termo>, como *a*. *Termo composto* é o que consta de muitos, como *ab*".
>
> "*Nome* é o termo arbitrariamente assumido o qual significa uma coisa".
>
> "*Definição* (*Definido* ou *Nome*) é o termo mais composto (simples) de uma proposição recíproca assumida arbitrariamente, a qual consta de um termo simples e um composto".
>
> "Pois para nós todo termo simples é um nome"***.

Essas passagens tornam manifesto que, antes que distinguir "termo" e "nome" a partir da diferença entre concretos e abstratos, Leibniz parece compreender o nome como uma espécie de termo. De fato, pode-se denominar "termo" cada um dos pólos de um enunciado estabelecendo uma definição; e tanto cada um dos nomes figurando em uma definição quanto a sua reunião. Em contrapartida, apenas os termos simples nela seriam nomes. Assim, na definição "homem = animal racional", "homem", "animal", "racional" e "animal racional" seriam os termos. Mas apenas os três primeiros seriam nomes. Pode-se dizer portanto que os nomes e os termos não se distinguem senão como a espécie com respeito ao gênero, desde que se estabeleça uma estipulação, a saber, "se se põe que todo termo simples é um nome" (*Phil., VII, B, ii, 10 - OFI*, p. 242).

* *Phil., VII, B, ii, 11 – OFI*, p. 243.

**GP VII, p. 221 (O texto foi publicado em parte por Gehrardt e em parte por Couturat, cf. *OFI*, p. 239). Não confundamos o que Leibniz denomina "significação" com o que foi aqui caracterizado como "significação". É

E serve-se das primeiras letras do alfabeto em maiúsculo para simbolizar os termos[45]. Um termo parcial especifica o que pode comparecer na proposição como apresentando uma parte de uma idéia, isto é, do que é simbolizado pelo nome; mas nem um tal termo nem as partículas aí apresentam, por si mesmos, idéias; quer dizer, eles não pretendem aí estar realmente por coisas. As proposições seriam o que acrescenta ao termo inteiro a pretensão a ser verdadeiro. E finalmente, nesta diferença entre proposição e termo, Leibniz faz repousar aquela entre complexidade e incomplexidade:

> "O pensável é ou simples ou complexo. O simples é dito Noção ou Conceito.
> O complexo é o que envolve em si um Enunciado, ou seja, a afirmação ou a negação, o verdadeiro ou o falso"[46].

Essas estimações permitem tomar uma posição face à discussão concernente à verdadeira natureza da diferença entre termo e proposição em Leibniz. Para melhor apresentar as questões pertinentes a essa discussão, consideremos algumas opiniões divergentes a respeito. Alguns autores se apoiam sobre formulações como as apresentadas logo acima para sustentar que a pretensão à verdade pertence exclusivamente aos complexos. G. Parkinson pode ser mencionado como um representante desta linha de interpretação; para ele, à diferença das proposições, os termos não encerrariam realmente uma asserção[47]. Outros autores não estão de acordo. Eles consideram que, na medida em que todo termo[48] encerra em si a pretensão a apresentar uma coisa, ele encerra em si a pretensão à possibilidade. E nesse sentido pode ser considerado como contendo em si uma afirmação da sua possibilidade. G. Nuchelmans e J.-B. Rauzi compartilham esta opinião; segundo eles, "da noção à verdade, do termo à proposição, não há portanto diferença de natureza, e Leibniz propõe-se a mostrá-lo aplicando uma lei da composição única e válida em todos os casos"[49].

A citação que serve de apoio à tese de Parkinson pode enfraquecer, mas não elimina aquela compartilhada por Rauzy e Nuchelmans. Pois, como o próprio Parkinson reconhece[50],

---

claro que na passagem citada Leibniz se serve da expressão "significar" para designar a relação de simbolização entre o nome e a (pretensa) coisa.

***Estas outras passagens encontram-se no fragmento publicado por Couturat, pp. 240-243.

[45] Ele nem sempre utiliza esta notação. Nos escritos anteriores a 1686, são geralmente utilizadas as letras do alfabeto em minúsculo. É a partir das *Generales inquisitiones* que ele fixa definitivamente os símbolos que serão empregados aqui para os termos.

[46] *OFI*, p. 512.

[47] *Parkinson*, xxxiv.

[48] Visto que a seguir unicamente os termos inteiros serão tratados, compreendamos doravante "termo" como significando "termo inteiro", salvo se menção em contrário é feita.

[49] Rauzy, *Leibniz et les termes abstraits*, §1 – p. 112. Ver também G. Nuchelmans, *Judgement and Proposition – From Descartes to Kant*, 11.2.1 (p. 219).

[50] *Parkinson*, xxxiv.

várias passagens se encontram nas *Generales inquisitiones* em que Leibniz concede verdade ou falsidade aos termos, do mesmo modo que às proposições[51]; e mais, encontram-se aí também passagens em que ele se refere às proposições como "termos complexos"[52], o que poderia insinuar que, segundo Leibniz, a proposição está para o termo como a espécie para o gênero. E poderia ser acrescentado ainda que, na medida em que a proposição pode ser convertida em um termo, um termo pode se submeter ao procedimento demonstrativo, do mesmo modo que uma proposição[53]. Visto que, para Leibniz, demonstrar algo é mostrar que é verdadeiro, é sensato dizer que quando demonstramos um termo, demonstramos que é verdadeiro.

Pode-se dizer que essas duas interpretações, a despeito de sua aparente incompatibilidade, são ambas aceitáveis no cenário da filosofia leibniziana. Vistos como ingredientes das proposições, os termos não são os elementos realmente afirmados como verdadeiros ou falsos. Nela, eles são sempre supostos como verdadeiros, ou ao menos eles encerram em si sempre uma pretensão a apresentar uma coisa, um ser; mas aquilo cuja verdade é afirmada é a proposição ela mesma. Enquanto são partes das proposições, portanto, os termos não são afirmados como verdadeiros ou falsos; eles são afirmados antes como os elementos cujo valor de verdade encerra as condições de verdade ou falsidade da proposição. Por outro lado, a demonstração da proposição exige que se a desmembre em termos para os quais a questão da verdade possa ser colocada. A análise da proposição visando sua demonstração consiste portanto em um procedimento em que a asserção de verdade específica da proposição pode ser transferida aos termos que a constituem de sorte a torná-los proposições. A ausência da relação à verdade que Leibniz restringe aos complexos não é portanto uma característica intrínseca ao termo. Ela lhe concerne unicamente em função da sua posição quando do procedimento demonstrativo: se se trata de um momento em que ele está contido como parte em uma proposição, ou se, ao contrário, ele já está isolado como algo que seria preciso demonstrar. Em uma palavra, do ponto de vista do conteúdo, da capacidade

---

[51] "De minha parte, chamo verdadeiro um Termo incomplexo que é possível, e chamo falso o que é impossível" (*Generales inquisitiones*, §61 – *OFI*, p. 372).

[52] Por exemplo, *Generales inquisitiones*, §61 e §75.

[53] "Donde fica manifesto que o mesmo se dá nos Termos complexos e nos incomplexos. Pois provar que um termo complexo é verdadeiro é reduzi-lo a outros termos complexos verdadeiros, e assim sucessivamente até aos primeiros termos complexos verdadeiros, isto é, aos axiomas (ou proposições conhecidas por si), definições dos termos incomplexos que são provados verdadeiros; e experiências. Igualmente prova-se que os Termos incomplexos são verdadeiros reduzindo-os a outros termos incomplexos verdadeiros, assim sucessivamente até aos primeiros termos incomplexos verdadeiros, isto é, a termos concebidos por si, ou a termos dos quais somos experientes (ou em cujos similares somos experientes). Ainda que não seja preciso acrescentar isso, pois pode ser demonstrado que se, dentre semelhantes, um existe, os outros são possíveis. De tal modo que toda resolução, tanto dos complexos quanto dos incomplexos, termina em axiomas, termos concebidos por si e experimentos" (*Generales inquisitiones*, § 61 - *OFI,* pp. 372 – 373).

de simbolizar uma idéia, quer dizer, de pretender estar por uma coisa, o que constitui o material da demonstração, nenhuma diferença de natureza se encontra entre proposição e termo. O conteúdo de um termo é necessariamente idêntico àquele da proposição *secundi adjecti* correspondente; quer dizer, o material a ser analisado (demonstrado) é exatamente o mesmo nos dois casos.

Assim sendo, pode-se afirmar que as únicas proposições que se apresentam como objetos de demonstração enquanto tais são as proposições categóricas, quer dizer, aquelas da forma "*S é P*". Com efeito, visto que as palavras introduzindo relações são incorporadas aos termos inteiros, nenhum elemento se apresenta quando do desmembramento da proposição, salvo os termos inteiros e o parcial "é". No que concerne às hipotéticas, elas podem ser reduzidas às categóricas mediante a conversibilidade entre proposição e termo. Assim, uma proposição do tipo "*Se A é B, então C é D*" converte-se na cópula "*A sendo B é C sendo D*":

> "Uma *proposição hipotética verdadeira de primeiro grau* é Se A é B, daí se segue que C é D. Certamente elas coincidirão por substituição. Chame-se *L* a circunstância de que A é B, e chame-se *M* a circunstância de que C é D. Dar-se-á *L* ∞ *LM*, e assim a hipotética é reduzida a categórica"[54].

No que concerne aos resultados do procedimento de desmembramento das proposições, portanto, eles esgotam-se em termos inteiros e no parcial "é", que é o símbolo da cópula. Depois de ter tratado dos primeiros, Leibniz volta-se aos dois papéis do segundo: a relação de inclusão e aquela de equivalência:

> "Tentemos agora explicar os *Termos parciais* ou relativo dos quais nascem as partículas que marcam as relações entre os termos. O que me ocorre primeiramente investigar é *idêntico*. A é idêntico a B, isso significa que um pode ser substituído pelo outro em qualquer proposição *salva veritate*. Pois estas relações são explicadas por proposições, ou seja, por verdades.
>
> (…)
>
> 'Próxima noção, A será *sujeito*, B o *predicado*, se B pode ser substituído no lugar de A *salva veritate*, ou se, resolvendo A e B, os mesmos [termos] que aparecerem em B também aparecerem em A. Isto pode ser explicado deste outro modo: A será B se *Todo A* e *algum B* coincidirem"[55].

Duas coisas devem ser assinaladas nesta passagem. A primeira é que a noção de coincidência é aí apresentada como mais primitiva que aquela de inclusão: esta consiste na

[54] *Phil., VII, C, 73-74 – OFI*, p. 408. Ver também *Generales inquisitiones*, §138 . "A hipotética outra coisa não é que a categórica, quando se converte o antecedente em sujeito e o conseqüente em predicado " (*Phil., VII, B, ii, 63 – OFI*, p. 262). Por "∞" entenda-se "é idêntico a".
[55] *OFI*, p. 362.

coincidência parcial entre os termos[56]. A segunda consiste no papel desempenhado pelo termo parcial. Sendo parcial, evidentemente não pode ser objeto de demonstração. O parcial "é" ou "é idêntico a" encerra justamente o lugar em que o procedimento se dá. É sempre utilizando as regras de substituição de equivalentes, quer dizer, de coincidentes que a análise se faz possível. Além de desmembrar a proposição em termos inteiros deve-se também substituí-los por equivalentes mais simples – os nomes pelas suas definições – até que se chegue a satisfazer o objetivo da demonstração: mostrar pelos símbolos seja a verdade seja a falsidade da proposição.

Evidentemente, este papel da cópula exige um tratamento mais minucioso. Todavia, antes de nos dedicarmos a ele, examinemos alguns problemas já mencionados e igualmente deixados de lado, a saber, aqueles concernentes ao tratamento das partículas, das declinações, a quantidade e a qualidade das proposições. Pelo momento, sublinhemos apenas o que teria permitido Leibniz pretender determinar a identidade a partir da noção de substituição. Já sabemos que, para ele, dois nomes tendo significações diferentes são idênticos se e somente se simbolizam uma mesma coisa. Ora, sabemos também que os nomes não são admitidos no contexto do cálculo a não ser no seu papel de concretos. Isto quer dizer que, para o procedimento do cálculo, o nome sempre é observado a partir da relação de identidade essencial que mantém com a coisa. Assim sendo, um nome de uma coisa pode sempre substituir um outro nome da mesma coisa, pouco importa as significações de cada um deles. Pois a coisa da qual se trata, a relação de simbolização, mantém-se inalterada. Ora, se o simbolizado mantém-se indiferente ao processo de substituição, então as condições de simbolização – e, por conseguinte, de verdade – da proposição devem permanecer necessariamente as mesmas. No que concerne aos símbolos de identidade e de continência, acompanharemos aqui a notação das *Generales inquisitiones*. Tais símbolos são respectivamente "=" e "*é*"[57].

[56] É preciso notar que segundo Leibniz, a coincidência e a inclusão seriam antes interdefiníveis. Com efeito, ele também nos oferece uma definição da coincidência através da inclusão, considerando que: "*'A é B' e 'B é A'* é idêntico a *A e B coincidem* ou *A coincide com B que coincide com A*" (*Generales inquisitiones*, §30). Todavia, a coincidência pode ser definida sem apelo à noção de inclusão, mas esta não pode ser definida senão pela alusão à noção de coincidência; portanto, esta é anterior e mais primitiva que aquela.

[57] Em outros textos, Leibniz se serve de outros símbolos, tanto para a identidade quanto para a inclusão. Para simbolizar a identidade, o mais freqüente é o "∞".

Sobre as relações

Uma vez abordada a maneira como se deve desmembrar as proposições – de sorte a que daí resultem unicamente termos inteiros e o parcial "é" indicando seja a coincidência entre termos seja a inclusão de um termo por um outro -, é preciso agora compreender como Leibniz trata as outras expressões podendo comparecer nas proposições: os elementos linguísticos que *prima facie* não são conversíveis em termos inteiros. Em geral, esses elementos denunciam os diferentes tipos de relações entre as coisas simbolizadas por termos inteiros – ou conversíveis em termos inteiros – nas proposições. Eles agrupam-se todos no que Leibniz denomina "partículas"[58].

Leibniz acreditou que, na medida em que as proposições contendo esses tipos de expressões possuem condições objetivas de verdade ou falsidade, nesta mesma medida elas são passíveis de ser analisadas. Ora, se o único termo parcial apto a permitir a continuação do procedimento demonstrativo é aquele permitindo a aplicação do princípio *salva veritate*, é preciso que a contribuição que as partículas trazem à pretensão de significação da proposição seja exprimível segundo a fórmula "*S é P*". Esta suposição, não obstante sua pertinência vis-à-vis as intenções filosóficas de Leibniz, tem suscitado a suspeita de que ele teria pretendido reduzir todo tipo de proposições a proposições sujeito-predicado, em que a relação seria simplesmente banida. Russell pode ser mencionado aqui como um defensor, aliás o defensor eminente desta posição. De acordo com ele, esta pretensão leibniziana está na base da explicação de por que o filósofo teria considerado certas noções, como a dos números, do tempo, etc., como relativas a fenômenos[59].

Certos autores sugeriram contra Russell que a pretensão de reduzir todos os tipos de proposição àquelas sujeito-predicado não acarreta como conseqüência necessária a redução das próprias relações a predicações não-relacionais[60]. Formulando mais claramente, a paráfrase de uma proposição relacional por uma outra proposição da forma "*S é P*", não acarretaria necessariamente, sustentam eles, a eliminação da relação, pois esta pode ser preservada no que se poderia denominar um "predicado relacional". Nas páginas que seguem, examinaremos estudos em que Leibniz se consagra a seu projeto reducionista visando compreender o procedimento de redução que propõe o filósofo. Espera-se que a exposição

---

[58] "As palavras são signos ou de Conceitos, como os Nomes, ou dos modos de conceber, como todas as outras partes da oração (…).
'Os *modos de conceber* são designados pelas *partículas*" (*Phil., VII, B, C, 158-159 – OFI*, p. 432-434).

[59] Cf. *A Filosofia de Leibniz*, pp. 15 – 16.

[60] Para mencionar alguns autores nessa linha, indiquemos Mark Kulstad (*A Closer Look at Leibniz's Alleged Reduction of Relations*), H. Ishiguro (*Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, VI, §7), B. Mates (*The*

desse procedimento possa oferecer elementos suficientes para determinar qual das duas interpretações acima descritas é mais fiel às convicções do filósofo.

Leibniz revela-se estimar que o problema filosófico concernente à redução das partículas não diz respeito ao cálculo. Com efeito, é sobretudo nos textos em que se dedica às análises gramaticais que são encontradas as explicações relativas ao procedimento de eliminação de expressões aparentemente irredutíveis à fórmula "*S é P*" nas proposições. Isso conduziu Louis Couturat a concluir que, embora Leibniz disponha de todos os elementos de uma lógica das relações, "ele os negligenciou sistematicamente, ou antes ele os excluiu da Lógica pura e remeteu-os à Gramática, o que privava da Lógica da sua matéria própria e de seu mais rico conteúdo"[61]. Ora, se atribuímos a Leibniz um projeto reducionista tal como foi apresentado acima, somos obrigados a concordar que ele não teria admitido para as proposições outra forma lógica que aquela sujeito-predicado. Incorporar as outras formas proposicionais ao cálculo lógico seria para ele confundir a forma lógica com a forma gramatical, tratando como pertinentes ao domínio do cálculo demonstrativo problemas que não lhe pertencem verdadeiramente.

Por outro lado, é preciso reconhecer que a recusa de que certas formas gramaticais sejam um problema para o cálculo não significa a recusa de que elas digam respeito à lógica. O interesse de Leibniz pela gramática explica-se por seu projeto reducionista, ele se direciona à pretensão do filósofo de tornar todo tipo de proposição (exceto, claro, as identidades e contradições) formalmente capaz de se submeter ao procedimento demonstrativo. Deste ponto de vista, as proposições relacionais, aliás, mais geralmente, toda proposição que não é da forma "*S é P*" certamente concerne à lógica, quer dizer, às reflexões sobre a lógica. Mas nem por isso porém elas merecem um tratamento especial no cenário do cálculo lógico; nem por isso elas merecem ser aí tratadas mediante símbolos especiais. Na medida em que podem ser parafraseadas ou reduzidas à fórmula sujeito-predicado, elas não constituem realmente formas lógicas específicas[62]. Se Leibniz tivesse dúvidas relativamente à redutibilidade das proposições às categóricas, a crítica de Couturat seria apropriada. Mas as declarações do filósofo não nos oferecem nenhuma razão para crer nisso; ao contrário, ele parece persuadido de poder considerar que as condições de verdade de todo tipo de proposições poderiam ser apresentadas unicamente por proposições da forma "*S e P*".

Philosophy of Leibniz, XII, §4 et §5; e *The Lingua Philosophica*), e Massimo Mugnai (*Leibniz's Theory of Relations* e *On Leibniz's Theory of Relations*).

[61] *La logique de Leibniz*, p. 437.

A primeira coisa que se observa nos fragmentos publicados em que o filósofo se dedica à gramática é a aparente ausência de ordem. Antes que uma tábua dos tipos possíveis de relações, ou uma tábua dos possíveis tipos de reduções à fórmula sujeito-predidado, aí encontramos geralmente análises gerais dos papéis de algumas funções gramaticais[63], como os adjetivos, os advérbios, alguns exemplos de redução de proposições relacionais[64], ou enfim alguns exemplos de partículas especificando tipos de relações[65]. Esta conduta talvez pouco rigorosa pode não obstante se explicar e justificar se consideramos o princípio geral a partir do qual Leibniz abordava a redutibilidade das relações. A convicção de que todas as proposições são passíveis de se submeter ao procedimento demonstrativo, aliada à de que nem todas as formas gramaticais são formas lógicas primitivas, legitimara Leibniz a sustentar que todos os elementos proposicionais indicando outros tipos de proposições que aquelas sujeito-cópula-predicado de fato esconderiam operações que se reduziriam às operações lógicas fundamentais. Dito de outro modo, esses elementos seriam, por assim dizer, "resumos" das conexões de proposições sujeito-predicado. A contraparte desta tese é que as operações lógicas fundamentais esgotam aquelas constituindo as partículas. Ora, seria insensato pretender esgotar os tipos de operações lógicas mais complexas que podem ser formadas tendo por base as operações lógicas fundamentais. Pois as primeiras podem ser formadas indefinidamente, a partir da aplicação reiterada de uma operação a um certo conjunto de operações já dado[66]. Por conseguinte, a quantidade de resumos que se podem propor na linguagem corrente não depende senão da nossa capacidade de produzir e efetuar de modo mais ou menos imediato as operações que encerram. E igualmente, sua variedade está na base das diferenças entre as regras gramaticais que se encontram nas línguas correntes, não sendo de modo algum necessário que as operações resumidas pelas partículas sejam sempre as mesmas em todas as línguas. Os resumos para operações compostas – aquelas que não são logicamente primitivas – são sempre matéria de fato e, enquanto tais, contingentes. E não podem ser considerados, por via de conseqüência, os reais objetos de uma doutrina dedicada aos princípios universais da forma do raciocínio.

---

[62] "Pois muitas inferências que ocorrem na Lógica não devem ser demonstradas a partir de princípios lógicos, mas a partir de princípios Gramaticais, isto é, da significação das flexões e das partículas" (*Phil., V, 7, f. 3 - OFI*, p. 36).

[63] Para uma caracterização de advérbio, ver *Phil., VII, B, III, 7 – OFI*, p. 281. Para uma de genitivo e preposição, ver *Phil., VII, B, III, 26* e *27*, respectivamente – *OFI*, p. 287.

[64] Ver por exemplo *Phil., VII, B, III, 5 – OFI*, p. 280. Ver também *Phil., VII, B, III, 24 – OFI*, p. 284.

[65] Ver *Phil., VII, B, III, 59 – OFI*, p. 291.

[66] "Há vários gêneros de relações, para que utilizemos os caracteres de diferentes maneiras. Há algumas relações e significações que são replicáveis e reflexas ao infinito" (*Phil., VII, B, II, 74 – OFI*, p. 276).

Por outro lado, dados os pressupostos de Leibniz, este pode propor um procedimento geral a partir do qual todas as proposições contendo partículas podem ser parafraseadas por fórmulas sujeito – predicado. Se todas as partículas compartilham a característica comum de serem resumos para combinações de operações lógicas mais primitivas, então basta parafrasear a proposição em que comparecem explicitando cada uma dessas operações, assim como os elementos proposicionais sobre os quais se aplicam. E para consegui-lo, basta conhecer o uso da partícula na linguagem, quer dizer, basta conhecer a maneira como ela encerra operações lógicas. Leibniz acreditava então dispor de um procedimento único para tratar todo e qualquer tipo de proposição relacional, aliás, mais geralmente, para tratar toda e qualquer partícula ou nuance gramatical. E isso, acreditava, poupava-o de tratá-las de modo sistemático e exaustivo. Ele poderia se permitir abordá-las de maneira algo aleatória, unicamente para ilustrar alguns procedimentos de redução factíveis.

Isso dito, examinemos doravante alguns fragmentos leibnizianos dedicados à questão, a fim de poder responder ao problema posto inicialmente, a saber, se o autor pretenderia sustentar que a única forma lógica das proposições seria aquela sujeito-predicado não relacional, ou se ele teria reconhecido os predicados relacionais como predicados genuínos para as proposições.

Uma das mais simples operações seria aquela apresentada pelos verbos intransitivos, como "nadar", "dormir", andar, etc. Leibniz considerou que toda proposição do tipo "A anda" pode ser transcrita em uma outra do tipo "A é (está) andante". Antes que resumir um conjunto de operações, o verbo intransitivo designa geralmente um estado do sujeito; ele resume por assim dizer a relação de predicação em uma só palavra[67].

Um outro elemento gramatical, aparentemente tão simples quanto o verbo, seria o que Leibniz considera um tipo de adjetivo do verbo, a saber, o advérbio[68]. Que a operação característica do advérbio seja apenas em aparência tão simples quanto a do verbo atesta-se quando se desmembra uma proposição contendo um advérbio:

> "*Advérbios*. Pedro escreve belamente. Isto é, Pedro escreve algo belo ou Pedro escreve, e o que Pedro escreve é belo"[69]

Nesse exemplo, observa-se que, ao passo que a proposição anterior se deixa parafrasear simplesmente por uma outra da forma sujeito-predicado, aquela contendo o advérbio

[67] "Os verbos podem ser resolvidos em nomes. Pedro escreve, isto é, é escrevente. Donde todos os verbos são reduzidos a unicamente o verbo substantivo" (*Phil.*, *VII, B, III, 7 – OFI*, p. 281).
[68] "Os advérbios são por assim dizer adjetivos dos verbos" (*Phil., VII, B, III, 7 – OFI*, p. 281).
[69] *Phil., VII, B, II, 12 - OFI,* p. 244.

desmembra-se na afirmação conjunta de duas proposições diferentes. A primeira descreve o ato realizado por Pedro, quer dizer, ela preserva a relação entre o substantivo "Pedro" e o verbo. A segunda transforma o advérbio "belamente", que qualifica o verbo, no adjetivo "belo", que qualifica a coisa produzida pela ação descrita pelo verbo. Poder-se-ia continuar a desmembrar a proposição segundo o procedimento aplicável a verbos e adjetivos[70] em geral, o que daria um resultado do tipo "Pedro é escrevente **e** a coisa escrita por Pedro é bela". Observa-se que a forma desta proposição é completamente diferente daquela da precedente, a qual afirmava que o predicado se referia à mesma coisa que o sujeito. Na proposição apresentada logo acima, os dois termos inteiros propõem duas coisas distintas, e o que a proposição afirma é uma certa relação entre essas coisas. Leibniz considera que esses tipos de proposições enunciam relações, quer dizer, noções permitindo pensar várias coisas conjuntamente[71]. O desmembramento da proposição mostra que ela contém duas predicações, cada uma atribuída a um sujeito: uma a Pedro, a saber, que ele escreve; a outra à coisa escrita por ele, a saber, que é bela.

Nos *Novos ensaios*, Leibniz propõe ainda um outro exemplo interessante desse tipo de relação entre várias coisas. Trata-se do papel da palavra inglesa "but" na frase "*I saw but two planets*", "*eu vi apenas dois planetas*"[72]. Por ela se afirma na frase não apenas que dois planetas foram vistos, mas também que não foram vistos mais de dois planetas. A palavra "but" indica assim que o que, segundo as regras gramaticais, é uma única proposição, oculta, do ponto de vista da lógica, uma conjunção de proposições que pode ser apresentada por uma formulação como "*I saw two planets **and** I didn't see more than two planets*". A palavra "but" encerra de fato uma ligação entre os termos inteiros "eu" e "dois planetas", e cada um desses termos pode ser considerado o sujeito da proposição; o outro faria correlativamente o papel do predicado. Com efeito, pode-se dizer da frase "*I saw but two planets*" tanto que ela veicula uma afirmação de mim que vi dois planetas quanto dos planetas que foram vistos por mim.

Venhamos à dificuldade. Como podemos tratar esssas expressões indicando que a proposição se deixa resolver por assim dizer em mais de um sujeito? Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que se trata sempre de uma atribuição, quer dizer, de um atributo que se dirige a um conjunto de termos e que os reúne de algum modo para apresentar um pensamento unitário. Assim, para que se explique a contribuição de uma expressão relacional

---

[70] Segundo o procedimento de eliminação dos abstratos, pode-se considerar o adjetivo como apresentando um concreto: "todo substantivo equivale a um adjetivo acompanhando *Ens* ou *Res*" (*Phil., VII, B, III, 41 – OFI*, p. 289).
[71] "Relação é aquilo segundo o quê duas coisas são pensadas conjuntamente" (*Vorausedition*, p. 145)
[72] *N.E.*, III, VII, p. 259.

para a significação da proposição em que comparece, é preciso exibir o que é requerido para que a relação expressa seja proposta com verdade aos termos relacionados. No exemplo apresentado acima, três condições devem ser satisfeitas: 1) é preciso que eu veja algo, 2) é também preciso que os dois planetas sejam vistos por alguém, e finalmente, 3) é preciso que meu ato de ver e o fato de que os planetas sejam vistos perfaçam apenas um único evento. É aliás esta unicidade do evento que ilustra a natureza da relação enquanto o que permite pensar várias coisas conjuntamente. A partir daí podemos extrair uma caracterização geral da relação em Leibniz. Trata-se da expressão de que uma certa atribuição verdadeira a um certo sujeito possui como correlato uma certa outra atribuição verdadeira a um outro sujeito[73].Leibniz a isso se refere afirmando que a relação exprime uma direção do pensamento de uma coisa para outra coisa[74].

Ancorados nessas considerações, examinemos mais atentamente algumas maneiras propostas por Leibniz pelas quais se poderia pretender uma redução desses tipos de proposições àquele sujeito-predicado. Comecemos pelo que se geralmente se denomina uma relação simétrica, quer dizer, uma relação estabelecendo que se uma coisa *A* está em uma certa relação *R* com uma coisa *B*, então a coisa *B* está na mesma relação *R* com a coisa *A*:

> "Todas as inferências oblíquas devem ser explicadas pelas explicações das Palavras. Ex. gr. Pedro é semelhante a Paulo. Portanto Paulo é semelhante a Pedro. Tais são vistos pela Lógica de Jungius. É reduzido às proposições: Pedro é A agora e Paulo é A agora"[75].

Se a verdade da afirmação de que Paulo e Pedro são semelhantes depende de que haja um certo predicado, digamos *A*, o qual se atribui com verdade tanto a Pedro quanto a Paulo, então pode-se dizer que há um predicado *A* qualquer com respeito ao qual Paulo e Pedro são indiscerníveis, quer dizer, que "Paulo = Pedro *salva A*idade". Pode-se portanto dizer que a relação de semelhança introduz a possibilidade de tratar os elementos relacionados como equivalentes sob o aspecto da qualidade considerada, isto é, *salva qualitate*[76].

---

[73] "…todo correlato constitui algum predicado do outro correlato, como *pai* constitui o predicado de *seu filho*, que é o outro [predicado]" (LH iv, 7, B III, Bl. 50-51 – Passagem extraída de Mugnai, M. *On Leibniz's Theory of Relations*, p. 151).

[74] "Com efeito, na relação há ao menos uma direção do pensamento de um para o outro" (LH, iv, 7, B, III, Bl. 56 – De Mugnai, M., *On Leibniz's Theory of Relations*, p. 151). Como assinala M. Mugnai, "Leibniz reconhece a) que, em geral, definir uma relação é interpretá-la seguindo uma determinada *direção* (directio cogitationis); b) que todo termo correlato faz apelo <calls into play> (a expressão de Leibniz é mais forte: 'constitui') uma propriedade que caracteriza o outro correlato " (*On Leibniz's Theory of Relations*, p. 151).

[75] *Phil. , VII, B, II, 12 - OFI,* p. 244.

[76] "São *iguais* aqueles cuja quantidade é idêntica, ou que podem se substituir *salva quantitate*.
"São *semelhantes* aqueles que podem se substituir *salva qualitate*, ou que não podem ser discernidos, a não ser quando observados conjuntamente " (GP VII - p. 196)

As relações simétricas restantes mostram-se possuir uma estrutura distinta. Com efeito, antes que afirmar uma certa relação de identidade *salva qualitate*, elas estabelecem uma simples correlação entre duas proposições atribuindo um mesmo predicado a dois sujeitos diferentes; de sorte que a posse de um predicado por um dos dois sujeitos tem como recíproca aquela do mesmo predicado pelo outro. Para melhor ilustrá-lo, tomemos, por exemplo, a proposição "Pedro é irmão de Paulo". Nesta proposição três coisas são afirmadas: 1) é afirmado de Pedro que possui um irmão; 2) é afirmado de Paulo que possui um irmão (devido ao caráter simétrico da relação); e 3) é afirmado que o que faz "Paulo é irmão" verdadeira é o mesmo que o que faz "Pedro é irmão" verdadeira. Ou seja, o que a proposição afirma é uma correlação entre as atribuições "é irmão" a Paulo e a Pedro.

Isso mostra que, para Leibniz, a estrutura desses últimos tipos de relações seria mais próximo daquela das relações assimétricas que daquelas em que se afirma uma relação de semelhança. Com efeito, a única diferença notável entre essas outras relações simétricas e as assimétricas é que, no caso dessas últimas, a correlação das relações de predicação se faz por predicados diferentes. Quer dizer, nesse caso, a atribuição de um certo predicado B a um sujeito A é correlativa àquela de um predicado $C \neq B$ a um outro sujeito $D \neq A$. Para melhor vislumbrá-lo, examinemos exemplos propostos pelo nosso autor:

> "Davi é pai de Salomão e Salomão é filho de Davi"[77].

Pode-se exprimir a relação da paternidade de Salomão à filiação de Davi da maneira seguinte: "Salomão é pai e *por isso mesmo* Davi é filho". Leibniz o expõe em sua explicação de um exemplo similar:

> "Assim se explicará muito bem *Paris é amante de Helena*, isto é: Paris ama *e por isso mesmo* <*et eo ipso*> Helena é amada. São portanto duas proposições reunidas resumidamente em uma. Ou: Paris é amante, e por isso mesmo Helena é amada"[78].

Leibniz propõe-nos ainda um segundo caso:

> "O sentido de *Tito é mais sábio que Caio* é: Na medida em que <*quatenus*> Tito é sábio, e Caio é sábio, nessa mesma medida <*eatenus*> Tito é superior e Caio é inferior"[79].

---

[77] *Phil. VII, C, 151 - OFI*, p. 427. Trata-se de uma tábua reproduzindo uma parte da Lógica de Jungius, a "Dianoea ou Consequentia" (*OFI*, pp. 426 - 428). Ver também *Phil. VII, C, 144 - OFI*, p. 426.

[78] *Phil., VII, B, iii, 26 – OFI*, p. 287.

[79] *Phil., VII, B, iii, 5 - OFI,* p. 280. Leibniz declara esta análise ótima, mas estima que uma outra, qual seja: "Tito é sábio e enquanto tal <*qua talis*> é superior, na medida em que <*quatenus*> Caius enquanto <*qua*> sábio é inferior" (Id. ibid.), tem sobre a primeira a vantagem de enfatizar o alcance das significações das palavras. Com efeito, esta segunda formulação parece veicular (através da expressão *qua talis*) mais explicitamente os vínculos entre a superioridade de Tito e sua sabedoria e entre a inferioridade de Caio e sua sabedoria. Não obstante

A relação assimétrica é aqui mais complexa, pois ela envolve aparentemente duas relações antagônicas, a saber, uma relação de semelhança entre dois termos e uma relação de diferença entre estes mesmos termos, sempre sob um mesmo aspecto. Assim, se Tito é sábio e Caio é sábio, pode-se dizer que "Tito = Caio *salva sabedoria*"; em contrapartida, na medida em que Tito é mais sábio que Caio, um e outro são de algum modo distintos com respeito ao mesmo predicado "ser sábio", quer dizer, um é mais sábio que o outro. Todavia, na verdade, a relação de semelhança é apenas um suposto para que a comparação introduzindo a diferença se faça. Assim, antes que a afirmação sob um mesmo aspecto de uma semelhança e de uma dessemelhança, o que implicaria uma contradição, o que a proposição veicula é uma comparação implicando uma dessemelhança sob a *suposição* de um predicado comum atribuído a dois sujeitos distintos. É na medida em que <*quatenus*> cada um dos sujeitos possui o predicado, é nessa mesma medida <*eatenus*> que a relação de superioridade/inferioridade pode ser estabelecida entre um e outro: "*Quatenus* (Tito = Caio *salva sabedoria*) *eatenus* (Tito é superior e Caio é inferior). Isto permite dissolver a dificuldade, viabilizando finalmente referendar a formalização aceita por Leibniz. *Na medida em que* Tito é sábio e Caio é sábio, *nesta mesma medida* Tito é superior e Caio é inferior. É preciso notar que a proposição antecedente, introduzida pela expressão *quatenus*, indica justamente a condição: é com respeito à sabedoria comum a Tito e a Caio que as atribuições de superioridade e inferioridade são feitas a cada um respectivamente. Com efeito, na conjunção introduzida pelo termo *eatenus*, é afirmado simplesmente de Tito que é superior e de Caio que é inferior. Ora, a proposição total contém, além dessas duas afirmações, aquela de que é com respeito a Caio que Tito é superior, e aquela de que é com respeito a Tito que Caio é inferior. Além disso, ela contém ainda a afirmação de que é com respeito à sabedoria, comum aos dois sujeitos, que a relação de superioridade/inferioridade é afirmada.

Essas estimações mostram que, antes que eliminar ou desconsiderar o que as relações contribuem para o conteúdo proposicional, Leibniz pretende unicamente propor um procedimento de transcrição da proposição em que o mesmo conteúdo – ou seja, as mesmas condições de verdade – seria preservado, mas descrito em uma fórmula sujeito-predicado. A relação seria mantida no que se poderia conceder a designação de predicado relacional. As condições sob as quais a relação seria colocada e especificada seriam já fornecidas seja pelo próprio predicado relacional (por exemplo, do tipo "pai", "irmão") seja por proposições introduzidas por "*quatenus*", ou por suposições do tipo "*salva qualitate*" (estas proposições

---

tenhamos aqui optado por examinar a primeira formulação, cremos que isso não representa forçosamente nenhum inconveniente, já que cremos ter aqui levado em conta, no exame da proposição, o referido vínculo.

especificam o critério a partir do qual os predicados das proposições sujeito-predicado relacional seriam referidas uma à outra). Deste ponto de vista, pode-se dizer que não se trata para Leibniz de eliminar pura e simplesmente a relação, mas de tornar *toda* proposição relacional exprimível segundo uma forma sujeito-é-predicado de sorte a garantir que a análise possa ser continuada. A relação seria sempre transferida a um nível mais primitivo; quer dizer, as operações lógicas envolvidades na relação seriam explicitadas à medida em que a análise da proposição prosseguiria.

Esta solução parece protelar antes que resolver a dificuldade. Com efeito, enquanto os termos inteiros, nos quais se resolve uma proposição relacional, encerram uma relação, eles são convertidos evidentemente em proposições relacionais. Ora, a noção expressa em uma proposição relacional não é algo compreendido por si, mas algo que envolve uma multiplicidade, sendo portanto forçosamente analisável. Por conseguinte, em uma proposição exaustivamente demonstrada, não há nenhuma relação, quer dizer, nenhum termo encerrando uma multiplicidade qualquer. Assim, se de um lado se pode sustentar contra Russell que Leibniz não considerava as relações meras "palavras sem significação"[80], de outro, é preciso admitir que a demonstração exaustiva de uma verdade relacional só se faz quando se chega a eliminar completamente a relação. E, se as verdades relacionais são ainda verdades, devem ser demonstráveis. Volta-se assim à dificuldade colocada por Russell. Pois, embora no procedimento de análise não seja necessário eliminar a relação, se a proposição é demonstrável, quer dizer, se é verdadeira, então é preciso que, em um momento qualquer da análise, a relação desapareça.

Bem se poderia responder a isso que Leibniz não parece ter nenhuma dificuldade em admitir análises que se prolongam ao infinito. Todavia, esta resposta não é totalmente satisfatória, pois uma questão permanece: o que Russell parece objetar a Leibniz é que a "*relação* é algo distinto e independente do sujeito e acidente"[81]; e desse ponto de vista, seria preciso admitir não meramente um procedimento infinito para a redutibilidade absoluta da relação, mas a ilegitimidade da pretensão motivando a adoção de um tal procedimento. Sendo um elemento distinto, cuja realidade independe daquela dos termos que liga, a relação possui uma realidade própria, e jamais pode ser eliminada sem que isso modifique as condições de verdade da proposição em questão. A recíproca de uma tal convicção é que as noções consitituindo as definições dos elementos relacionados em uma proposição relacional não encerram as condições suficientes para que se mostre seu valor de verdade. Pois se esta

[80] Cf. *A Filosofia de Leibniz*, p. 17.
[81] *A Filosofia de Leibniz*, p. 15.

proposição pode ser exaustivamente demonstrada a partir unicamente das noções encerradas nos termos relacionados, então qualquer que seja a relação, ela se esgota nas operações intelectuais, as quais são sempre redutíveis às operações lógicas fundamentais. Mas se ela mostra ter uma realidade independente e irredutível às propriedades dos termos relacionados, então é verdade que a condição da eliminação da relação é a alteração das condições de significação da proposição.

Para melhor avaliar a objeção de Russell, analisemos os dois exemplos dos quais ele se serve. O primeiro concerne ao que o Lorde chama as proposições em que comparecem idéias matemáticas, por exemplo, "*há três homens*". Segundo ele, "tais proposições não podem ser consideradas como uma mera soma de proposições de sujeito-predicado, pois o número decorre unicamente da singularidade da proposição e estaria ausente se três proposições, afirmando cada qual a presença de um homem, fossem justapostas"[82]. O segundo é retirado de uma passagem muito discutida da quinta carta que Leibniz endereça a Clarke; trata-se da proposição "*L é maior que M*"[83]; Russell argumenta que a noção "maior que" é algo de irredutível aos termos relacionados[84].

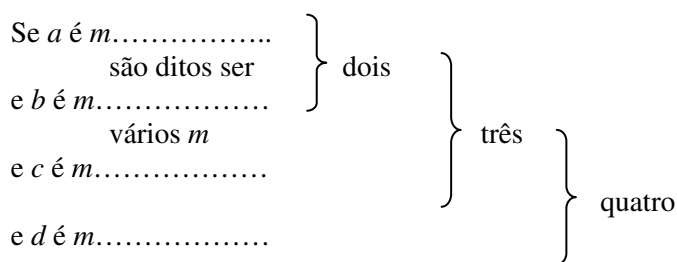
Para tratar a primeira dessas objeções, consideremos a seguinte afirmação de Leibniz:

> "*Plural. Homens escrevem*, isto é, Tito é escrevente, Caio é escrevente. Tito é homem. Caio é homem. Ou Homens escrevem, isto é Um homem escreve, outro homem escreve"[85].

A condição para que a proposição "*Homens escrevem*" seja verdadeira é que haja homens que escrevem e que não haja apenas um único homem que escreve. É portanto suposto na formulação final que "um homem" e "um outro homem" visam especificar o fato de que se trata de dois homens distintos. Leibniz considerou as condições para especificar a multiplicidade nesse caso em seu *Specimen Calculis universalis*, em que se lê:

> "*a* e *b* são *Disparates* se *a* não é *b*, e *b* não é *a*, como homem e pedra. Pois homem não é pedra. E pedra não é homem. Assim, todos os disparates são diferentes, mas não o contrário.
> 'Se *a* é *m*, e *b* é *m*, e *a* e *b* são idênticos, então *m* é dito ser *um*. Como Otaviano é César, e Augusto é César. Mas visto que Otaviano e Augusto são idênticos, não será contado senão um César.

---

[82] *A Filosofia de Leibniz*, p. 14.
[83] §47 - GP VII, p. 401.
[84] *A Filosofia de Leibniz*, p. 15.
[85] *Phil., VII, B, II, 12 - OFI*, p. 244.

desde que *a*, *b*, *c*, *d*, sejam disparates"[86].

Pode-se dizer, a partir desta caracterização de Leibniz, que os disparates são termos que não se implicam um ao outro. Assim, se *a* e *b* são disparates, isto significa que é falso que *a* seja *b* e é falso que *b* seja *a*. Isso contudo não quer dizer que seja falso que haja um predicado *C* tal que "*a* é *C*" e "*b* é *C*" sejam verdadeiras. Assim, de acordo com as regras leibnizianas, pode-se tratar o exemplo de Russell (a proposição "há três homens") da seguinte maneira: "*A* é homem, *B* é homem, *C* é homem e *A* não é *B*, *A* não é *C*, *B* não é *A*, *B* não é *C*, *C* não é *A*, *C* não é *B*", ou seja *A*, *B*, *C* são disparates. A objeção de Russell, de que o número desapareceria se as três proposições categóricas fossem simplesmente justapostas, seria respondida pela consideração de cada um dos sujeitos, *A*, *B*, *C*, como disparates.

No que tange o teor da segunda objeção, ela parece consistir fundamentalmente na consideração de que, quaisquer que sejam os valores de *L* e de *M* os quais tornam a proposição "*L* é maior que *M*" verdadeira, a atribuição desses valores a *L* e *M* é diferente da afirmação de que "*A* é maior que *B*". Dito de outro modo, as condições de verdade da proposição "*L* é maior que *M*" serão sempre e forçosamente diferentes das condições de verdade de quaisquer que sejam as proposições veiculando as grandezas de *L* e de *M*. Para melhor mostrá-lo, atribuamos grandezas a *L* e *M* de sorte a garantir a verdade da relação "*L* é maior que *M*". Aceitemos verdadeiras "*L* tem 2m" e "*M* tem 1m"; estes valores sendo atribuídos, tornam a proposição "*L* é maior que *M*" verdadeira. Todavia, a proposição resultante "*L* tem 2m e *M* tem 1m" não é a mesma proposição que aquela que se pretendia demonstrar. Mesmo se se acrescenta a proposição "2m é maior que 1m", isso não torna as condições de verdade da conjunção resultante idênticas àquelas da proposção "*L* é maior que *M*". Com efeito, pode-se sempre dizer que a verdade da proposição "*L* é maior que *M*" depende de uma certa relação entre as grandezas de *L* e de *M*, mas não depende em absoluto dos valores específicos das respectivas grandezas. E, por conseguinte, as condições de verdade da proposição "*L* é maior que *M*" não são as mesmas que aquelas da proposição "*L* tem 2m e *M* tem 1m".

[86] GP VII, p. 225.

Benson Mates responde a uma tal objeção argumentando que Leibniz não sustentaria que as relações se equivalem à natureza das coisas, mas apenas que elas estão fundadas nessa natureza. Deste ponto de vista, tudo o que seria preciso seria que as condições de verdade da proposição relacional fossem garantidas quando se as apresenta através de proposições categóricas verdadeiras. Assim sendo, antes que tentar transcrever a relação sob a forma de uma proposição categórica, bastaria mostrar que se cada uma das proposições categóricas comparecendo na proposição relacional reescrita é verdadeira, então a proposição relacional também o será. Dito de outro modo, a proposição "*L* tem 2m e *M* tem 1m" não é efetivamente a mesma proposição que "*L* é maior que *M*"; mas sua verdade é uma condição suficiente da verdade desta última, o que basta para sustentar a tese de que a verdade desta está *fundada* naquela da primeira. Assim, conclui Mates, "não é necessário que o resultado da redução seja logicamente equivalente ao original. É apenas requerido que (…) ele o implique"[87].

A sugestão de Mates pode nos fornecer os instrumentos para resolver a dificuldade, mas ela permanece incompleta na sua formulação. Com efeito, o fato de que a verdade da proposição seja assegurada unicamente pela consideração de certas propriedades dos elementos relacionados assinala contra Russell que a realidade da relação não se garante pela sua suposta independência das propriedades dos elementos relacionados. Por outro lado, o fato de que as condições de verdade das proposições categóricas atribuindo essas propriedades aos relacionados sejam distintas daquelas da proposição relacional mostra que esta não se reduz à simples conjunção das referidas proposições categóricas. Deste ponto de vista, não se teria satisfeito todas as condições para se considerar a proposição relacional como demonstrada, pois não se a teria reduzido completamente a um enunciado do tipo "*AB* é *B*".

Para tentar resolver a dificuldade, partamos das diretivas já indicadas por Mates, considerando que, se a proposição enunciando os valores de *L* e de *M* é suficiente para mostrar a verdade da proposição relacional em questão, então pode-se afirmar que a primeira implica a segunda. Para Leibniz, isto quer dizer que "(*L* tendo 2m e *M* tendo 1m) é ou contém (*L* é maior que *M*)". Estabeleçamos a seguir algumas definições necessárias para o procedimento de substituição. Comecemos por caracterizar a relação "ser maior que". Segundo Leibniz, uma coisa *x* é maior que uma coisa *y* se e somente se *y* equivale a uma parte de *x*; neste caso, *y* será "menor" que *x*[88]. Para que algo seja "grande" em um sentido absoluto, é preciso portanto que possua a capacidade de ser colocado em uma relação de todo/parte com

[87] *The Lingua Philosophica*, p. 65.
[88] Ver GM II, pp. 321-322.

algo outro. Deste ponto de vista, deixemos "ser grande" designar "ter uma grandeza qualquer". Estabeleçamos ainda que se uma coisa p é uma parte de uma coisa t, então $t = p + r$, $r \neq 0$. Preservando os mesmos valores já atribuídos a L e M, examinemos se isso basta para deduzir "L é maior que M" de "L tem 2m e M tem 1m".

Proposição: "(A tendo 2m e B tendo 1m) é (A é maior que B)".

Então, pela definição de parte ($t = p + r$), temos: 2m = 1m + r, $r \neq 0$; com efeito, 2m = 1m + 1m e 1m $\neq$ 0. Portanto, 1m é uma parte de 2m. Além disso, se M tem 1m e se 1m = 1m, então M equivale a uma parte de L: (L tendo 2m e M tendo 1m) é (M equivalendo a uma parte de L). Ora, se M é igual a uma parte de L, então L é maior que M (def.). Portanto, (L tendo 2m e M tendo 1m) é (L é maior que M). Substituamos então "L tendo 2m e M tendo 1m" por D e "L é maior que M " por F; obteremos "D é F". D é verdadeira, por suposição. Ora, se D é verdadeira e se D é F, quer dizer, se D contém F é verdadeira, então, segundo as regras do cálculo leibniziano, F é verdadeira: "Se A contém B e A é verdadeira, então B é verdadeira"[89]. Até agora, foi provada a implicação da qual partimos; substituindo D e F pelas proposições originais, foi provado que "(L tendo 2m e M tendo 1m) é (L é maior que M)". Mas a proposição a ser demonstrada é "L é maior que M". Ora, se ser grande foi definido como ter uma grandeza qualquer, e se ter seja 2m seja 1m é ter uma grandeza (o que se pode mostrar seguindo um procedimento similar ao que acaba de ser realizado), então pode-se substituir tanto "tem 1m" quanto "tem 2m" por "é grande" na proposição provada (*Generales inquisitiones*, §19: "Se A é B, B pode ser posto por A"). Chega-se então à "(L sendo grande e M sendo grande) é (L sendo maior que M)". Esta última não faz mais nenhuma referência às grandezas precisas de L e de M; o que ela enuncia é apenas que o atributo comum a L e M (de possuir uma grandeza) contém a verdade "L é maior que M". Ora, é preciso observar que a atribuição do predicado comum "é grande" tanto a L quanto a M não modifica as condições de verdade da proposição "L é maior que M"; quer dizer, as condições de verdade da proposição "(L é grande e M é grande) é (L é maior que M)" são as mesmas que aquelas da proposição "L é maior que M". De fato, são proposições equivalentes; o que nos permite sustentar que se uma for provada, a outra igualmente o será.

No que concerne ao §55 das *Generales inquisitiones*, é preciso esclarecer que ele se funda sobre a consideração justamente de que, se um termo qualquer envolve em si um termo contraditório, então aquele será igualmente contraditório[90]. Assim, se *A é B* e se *B = C não-C*,

[89] *Generales inquisitiones*, §55.

[90] "Portanto, o que contém o falso é falso" (*Generales inquisitiones*, §58). "*Proposição falsa* é aquela que contém *AB contém não-B*, (uma vez posto que *B* e *A* são possíveis)" (*Generales inquisitiones*, §35).

então *A é C não-C*; *A* contém portanto uma contradição. Por conseguinte, se um termo qualquer *D* é verdadeiro, quer dizer, se ele não contém nada da forma *C não-C*, então nenhum dos termos que contém conterá algo da forma *C não-C*. Se, portanto, *D* é verdadeiro, e *D* contém *F*, *F* deve também ser verdadeiro.

No que tange o procedimento de prova da proposição "*L* é maior que *M*", pode-se observar que, partindo de uma atribuição qualquer de valores a *L* e a *M*, suficientes para tornar verdadeira a proposição "*L* é maior que *M*", chega-se a algo do tipo "*AB* é *B*". Com efeito, partiu-se de uma formulação do tipo "(*L* tendo 2m e *M* tendo 1m) é (*L* é maior que *M*)", para chegar finalmente à formulação "(*L* sendo grande e *M* sendo grande) é (*L* é maior que *M*)", admitida como equivalente a "*L* é maior que *M*". Ora, utilizemos ainda uma vez as letras *D* e *F* para substituir respectivamente "*L* tendo 2m e *M* tendo 1m" e "*L* é maior que *M*". Teremos como ponto de partida *D é F* e *F* como ponto de chegada. O que quer dizer que "*D é F*" acarreta *F*, ou seja "*D é F é ou contém F*". Que, portanto, o procedimento de prova de "*L* é maior que *M*", partindo da implicação "(*L* tem 2m e *M* tem 1m) é (*L* é maior que *M*)" conduz-nos a algo do tipo "*AB* é *B*", como era preciso demonstrar.

Isso nos autoriza a concluir que uma proposição relacional pode ser provada a partir unicamente das propriedades dos termos relacionados considerados separadamente, o que parece bastar para rejeitar definitivamente a sugestão de Russell. Pode-se evidentemente retorquir que a proposição não foi exaustivamente demonstrada, pois as noções nela envolvidas ainda encerram relações. Todavia, para recusar a tese de Russell, basta que se apresente um procedimento de prova capaz de reduzir proposições relacionais à forma "*AB* é *B*". Pois isto sendo garantido, pode-se manter o mesmo procedimento geral para a continuação do processo de demonstração quando as noções *A* e *B* em uma formulação do tipo "*AB* é *B*" ainda se mostram analisáveis. E pode-se manter além disso que, mesmo se este procedimento acarreta o infinito, não haverá aí nenhuma relação impondo um obstáculo intransponível à continuação da análise.

Admitindo que essas estimações bastam, venhamos a um último problema. Trata-se da conformação lógica de expressões como "*quatenus…eatenus*", "*eo ipso*", as quais garantem as correlações entre as proposições sujeito-predicado nas proposições relacionais desmembradas. Se é preciso garantir que essas relações entre as proposições sejam demonstráveis, é preciso desvelar sua verdadeira forma lógica. Todavia, quando se tenta fazê-lo visando satisfazer as condições para que a análise possa continuar, quer dizer, quando se o faz mediante a utilização do termo parcial "é", observa-se que isso permite a obtenção de resultados indesejáveis relativamente a algumas aplicações legítimas do princípio *salva veritate*.

Para melhor mostrá-lo, retomemos o exemplo "Paris ama Helena". Leibniz parafraseia esta proposição como "Paris ama e por isso mesmo <*eo ipso*> Helena é amada". Poderia ser sugerido que se trata de uma relação de equivalência. Com efeito, a proposição relacional tendo sido caracterizada pela correlação entre a atribuição de um predicado *B* qualquer a um sujeito *A* e aquela de um predicado *D* qualquer a um sujeito *C*, poderia ser suposto que essas atribuições poderiam ser colocadas em uma relação de equivalência. Para utilizar o exemplo posto, "Paris ama *e eo ipso* Helena é amada" seria reescrita como "Paris ama = Helena é amada".

A dificuldade para a aceitação de uma tal interpretação reside em que ela comprometeria a universalidade do princípio de substituição *salva veritate*. Com efeito, admitindo a proposição do exemplo verdadeira, suponhamos verdadeira ainda uma segunda proposição em que se afirma de um outro sujeito que não é Paris, que ele ama a mesma Helena amada por este: "Menelau ama Helena". Conforme o procedimento de desmembramento, a proposição poderia ser transcrita como "Menelau ama = Helena é amada". Ora, se Helena permanece sempre a mesma, as duas ocorrências "Helena é amada" seriam de fato duas ocorrências de uma mesma proposição. Isso nos autorizaria a substituir, por exemplo, "Helena é amada" na primeira proposição por "Menelau ama", o que teria como resultado "Paris ama = Menelau ama". Ora, uma tal equivalência unicamente seria legitimamente estabelecida se Paris e Menelau fossem a mesma pessoa, o que é falso, por suposição. A formalização de "Paris ama Helena" como "Paris ama = Helena é amada" teria, portanto, como conseqüência que a aplicação do princípio *salva veritate* poderia conduzir a equívocos. Visto que isso é inadmissível, não se pode interpretar o operador *eo ipso* como estabelecendo uma relação de equivalência.

A tentativa de interpretar a expressão *eo ipso* como uma implicação também não nos leva muito longe Com efeito, para que a proposição "Paris ama" seja verdadeira, não é necessário que ame Helena. Suponhamos por exemplo que, além de Helena, Paris também ame sua mãe. Quando se prova que Paris ama sua mãe, prova-se evidentemente que "Paris ama" é verdadeira, sem todavia provar "Paris ama Helena". Daí estaríamos obrigados a concluir que a noção "Helena é amada" não estaria contida nas condições de verdade de "Paris ama", o que implicaria a falsidade de "Paris ama Helena", já suposta como verdadeira. A sugestão de que a implicação se dê no sentido inverso, isto é, que é "Helena é amada" que contém "Paris ama" não resolveria o problema. Pois, se recorremos novamente ao suposto Menelau que ama a mesma Helena amada por Paris, reconhecemos que, para o alívio da

Helena, não é preciso que "Paris ama Helena" seja verdadeira para que a proposição "Helena é amada" seja verdadeira.

Venhamos agora às expressões *quatenus…eatenus*. Tomemos o exemplo "Tito é mais sábio que Caio"; "*quatenus* Tito é sábio e Caio é sábio, *eatenus* Tito é superior e Caio é inferior". O desmembramento da proposição indica que aí se afirma uma multiplicidade de coisas. As duas primeiras, que se apresentam antes como supostos que como afirmações explícitas, são que Tito é sábio e que Caio é sábio. Além disso, ela contém ainda dois predicados relacionais respectivos aos dois termos Tito e Caio: Tito é superior e Caio é inferior. Mas a proposição não afirma simplesmente isso. O que ela afirma, e que constitui justamente a relação, é que, na medida em que as duas primeiras proposições são verdadeiras, as duas outras igualmente o são. E finalmente, ela afirma que as duas outras o são de sorte que a superioridade de Tito acarreta a inferioridade de Caio e vice-versa, ou seja, o que faz Tito superior é a mesma coisa que faz Caio inferior. Isso nos conduziria a transcrever a proposição indicando uma relação de inclusão entre uma conjunção das duas primeiras proposições e uma coincidência entre as duas atribuições de predicados relacionais a Tito e a Caio; o que teria como resultado uma formulação como :"(Tito sendo sábio e Caio sendo sábio) é (Tito sendo superior *coincide com* Caio sendo inferior)". Isto posto, consideremos um terceiro sujeito "Lucílio" diferente de Tito e de Caio, o qual é mais sábio que Caio e menos sábio que Tito. Poderíamos então dizer "Lucílio é mais sábio que Caio e menos sábio que Tito", o que proporcionaria a proposição "*quatenus* Lucílio é sábio e Tito é sábio e Caio é sábio, *eatenus* Tito é superior e Lucílio é inferior e Lucílio é superior e Caio é inferior". Não obstante o desconforto da afirmação conjunta da superioridade e da inferioridade de Lucílio, suponhamos que os predicados "inferior" e "superior" não sejam forçosamente antagônicos nesse contexto e procedamos à interpretação formal do par *quatenus…eatenus*. Para simplificar, utilizemos a primeira letra de cada palavra para indicar o termo correspondente[91]. Isso proporcionaria algo como: "(T é D e C é D e L é D) é (T é S = C é I) e (T é S = L é I) e (L é S = C é I)". Estas equivalências postas, podemos substituir algumas proposições segundo as regras do princípio *salva veritate*. Ora, se temos que (C é I) é idêntico tanto a (T é S) quanto a (L é S), podemos, aplicando o princípio, extrair a proposição "(T é S) = (L é S)"; esta igualdade posta, poderemos substituir (T é S) por (L é I) na segunda equivalência da proposição original obtendo "(L é S) = (L é I)". E isto nos conduziria finalmente a uma proposição do tipo "(T é D e C é D e L é D) é (L é S) = (L é I)", quer dizer, "*quatenus* Tito é

[91] Utilizemos "*D*" para sábio, tomando a inicial da expressão latina *doctus*, preservando o "*S*" para "superior".

sábio e Caio é sábio e Lucílio é sábio, *eatenus* Lucílio é superior a si mesmo", que não é verdadeira.

Claro, seria possível retrucar a uma tal formulação que é com respeito à proposição total que os predicados "inferior" e "superior" são atribuídos a Lucílio, quer dizer, não se pode considerar as atribuições "inferior" e "superior" independentemente da relação a Tito e Caio, contida na proposição introduzida por *quatenus*. Ora, eis aí justamente o problema; as regras de substituição segundo o que permitem as relações de inclusão e de coincidência não observam essas particularidades da relação. Esta manifesta-se conter ainda outros elementos, os quais serão requeridos para que a formalização da proposição relacional seja impecável do ponto de vista das condições da inferência correta.

Isso nos obriga a prosseguir a investigação deixando a questão em aberto. Com efeito, os únicos elementos formais dos quais dispomos até o momento são os parciais indicando seja a inclusão seja a equivalência, e a partícula "e" como elemento indicando uma síntese entre os termos ou uma conjunção de afirmações. Visto que estes elementos mostram-se insuficientes para resolver a dificuldade, continuemos a pesquisa esperando que o aprofundamento do tema nos conduza finalmente a uma solução satisfatória.

A adição real

O procedimento de redução das proposições relacionais pôs em cena uma partícula indicando uma operação lógica que se revela fundamental no cálculo formal leibniziano; trata-se da palavra "e", que indica a operação a partir da qual se pode explicitar, através de proposições sujeito-predicado, certas condições de verdade das proposições relacionais. Uma relação, sabemos, caracteriza-se por condicionar uma atribuição de um predicado a um sujeito àquela de um outro predicado a um outro sujeito[92]. Assim sendo, é preciso supor uma operação lógica mais primitiva, visto que intrínseca, a essa correlação; tal operação consistiria na afirmação conjunta de cada um dos termos correlativos encerrados na relação. Assim, por exemplo, quando explicitamos as circunstâncias tornando verdadeira a proposição "Paris ama Helena", mostramos que, dentre essas circunstâncias, estão aquelas descritas pelas seguintes proposições: "Paris ama" e "Helena é amada". Estas duas proposições participam, conjuntamente com outras, das condições de verdade da proposição relacional; isso quer dizer que o ato de afirmar esta última contém aquele de afirmar aquelas duas outras proposições.

[92] Desnecessário dizer que na primeira (na atribuição condicionada) o predicado e o sujeito não precisam ser ambos diferentes daqueles da outra proposição. Mas é preciso que pelo menos um deles o seja.

É evidente que esse apelo às proposições relacionais apenas ilustra o papel daquela operação de adição. Sendo a operação lógica a partir da qual se pensa uma multiplicidade conjuntamente, ela não se limita ao tratamento das relações, mas comparece em tudo que encerra uma multiplicidade a ser pensada. Quando se analisa um termo, o que se obtém são termos mais simples que devem todos ser postos conjuntamente para que o próprio analisado seja posto. A adição indicada na partícula "e" simboliza justamente este ato de realizar a referida reunião de termos no termo analisado. Assim, quando se substitui um nome por sua definição no procedimento demonstrativo, o que se faz é apresentar a reunião de todos os predicados que devem ser atribuídos simultaneamente ao definido para que seja tal. Desse modo, assim como, para as proposições relacionais, é aquela adição que indica que as proposições afirmadas na proposição relacional aí são afirmadas simultaneamente, assim também, no caso das definições, é a referida adição que indica que todas as propriedades referidas na definição devem ser enunciadas de um mesmo ser simultaneamente para que ele possa satisfazer a definição.

Pode-se portanto afirmar que aquela adição é a operação lógica constitutiva do raciocínio sintético enquanto tal. Se a análise é a contrapartida da síntese, o desmembramento de uma proposição ou a análise de uma definição refaz sempre os passos que foram executados quando a definição ou a idéia foi constituída ou assimilada (aprendida). Nas *Generales inquisitiones*, Leibniz não atribui nenhum símbolo particular a esta operação fundamental da síntese; a mera adjunção das primeiras letras do alfabeto em maiúsculo, as quais simbolizam os termos ou proposições, basta para apresentar uma adição de termos. Mas em um opúsculo escrito na mesma época, Leibniz introduz um símbolo para especificar a operação lógica, que então denomina "adição real", à distinção da adição ordinária; trata-se do símbolo $\oplus$[93]. Nas páginas que seguem, esse símbolo não será empregado, a não ser para explicar ou explicitar algo concernente especificamente à adição real. Em geral, será aqui seguida a notação das *Generales inquisitiones*: a mera colocação conjunta das letras deve ser compreendida sempre no sentido da adição real.

Esta concepção de que a operação lógica realizada pela adição real consiste eminentemente na afirmação conjunta de uma multiplicidade permite-nos compreender duas características essenciais da adição real, as quais nos fornecem as condições para compreender as regras lógicas fundamentais tendo por base a referida adição. A primeira

[93] Cf. GP VII, pp. 236 - 247. "Por A $\oplus$ B pode-se por simplesmente AB. O cálculo dos continentes <*continentibus*> e dos contidos <*contentis*> é uma espécie do cálculo das combinações, a saber, aquela em que nem a ordem das coisas, nem as repetições são computadas" (*Phil., VII, B, II, 51-52 – OFI*, p. 256).

dessas características mostra-se pelo seguinte: se o ato lógico fundamental expresso pelo cálculo é a afirmação conjunta de uma multiplicidade relativamente a algo, a multiplicidade envolvida na afirmação é proporcional ao número de noções pensadas conjuntamente na predicação. Assim, se atribuímos a um certo sujeito dois predicados equivalentes, então não lhe atribuímos de fato dois predicados, mas apenas repetimos uma mesma afirmação. Por exemplo, quando afirmamos "Pedro é homem e animal e racional", ou seja, "Pedro é homem ⊕ animal ⊕ racional", nem por isso fazemos, do ponto de vista lógico, três predicações diferentes de um mesmo objeto. Pois a primeira noção sobre a qual a adição real opera é idêntica ao resultado da adição real das duas restantes, quer dizer, "homem = animal ⊕ racional". Assim, do ponto de vista lógico, foram atribuídas a Pedro apenas duas qualidades, a saber, "animal" e "racional", as quais são resumidas no que se denomina "homem". Do ponto de vista da lógica, isto significa do ponto de vista do que se mede pelas condições de verdade da proposição. As condições tornando a proposição "Este objeto é homem" verdadeira são idênticas àquelas tornando a proposição "Este objeto é animal racional" verdadeira. Portanto, quando afirmamos "Este objeto é homem racional animal" não afirmamos que três condições devem ser satisfeitas para que a proposição seja verdadeira, mas apenas repetimos as duas condições que devem ser satisfeitas para tanto. Leibniz afirma:

> "Da natureza desta característica segue-se que *A*, *AA*, e *AAA*, etc. coincidem; ou seja, *Homem*, e *Homem Homem*, e *Homem Homem Homem*. Por conseguinte, se alguém é dito ser Homem e igualmente animal, é dito, pela resolução de *Homem* em *animal racional*, igualmente Animal racional e animal, isto é, animal racional"[94].

No *cálculo da adição real*, Leibniz o explica isso da seguinte maneira:

> "**Axioma 2**. $A \oplus A \infty A$. Se nada novo é adicionado, nada novo se dá, ou seja, a repetição não muda nada aqui (Pois 4 moedas e outras 4 moedas são 8 moedas, mas não quando são contadas 4 moedas e depois novamente as mesmas 4 moedas)"[95].

A segunda característica da adição real é a comutatividade dos termos sobre os quais ela se aplica. Se a operação consiste na afirmação ou apresentação simultânea de várias proposições ou noções, então pouco importa a ordem como se dispõe os símbolos de cada um dos elementos afirmados ou apresentados:

> "Deve-se notar também que não muda nada dizer *ab* ou dizer *ba*; pois não muda nada dizer *animal racional* ou *racional animal*"[96].

---

[94] *Generales inquisitiones*, §18.
[95] GP VII, p. 237. Lembremos aqui que pelo símbolo "∞" Leibniz designa a equivalência: "*A ∞ B significa que A* et *B* são idênticos" (GP VII - p.236).
[96] GP VII, p. 222.

No *cálculo da adição real*, Leibniz formula:

> "**Axioma 1.** $B \oplus N \infty N \oplus B$, ou seja, a transposição aqui não muda nada.
> '**Postulado 1**. Dado [um termo] qualquer, pode-se assumir algum dele diferente, e até mesmo disparate, quer dizer, tal que um não esteja no outro.
> '**Postulado 2**. Vários [termos] quaisquer, como *A*, *B*, podem ser assumidos conjuntamente como compondo um só [termo] $A \oplus B$, ou seja, *L*"[97].

> "**Escólio aos axiomas 1 e 2.** (…) Ora, aqui não se leva em conta a variação que consiste apenas na mudança de ordem, e para nós, são idênticos *AB* e *BA*. Tampouco se leva em conta aqui a repetição, ou seja, *AA* para nós é idêntico a *A* (…); mas é o mesmo dizer *quente* e *luminoso* e dizer *luminoso e quente*; e *fogo quente* ou *leite branco*, como dizem os poetas, é um pleonasmo, e *leite branco* outra coisa não é que *leite* e *homem racional* ou *animal racional que é racional* outra coisa não é que *animal racional*"[98].

As considerações feitas acima permitem-nos aproximar a adição real leibniziana à operação que contemporaneamente se designa por conjunção. Conforme assinala W. Lenzen, a operação lógica designada por "adição real" em Leibniz contém a mesma estrutura do que contemporaneamente se costuma denominar "conjunção"[99]. De fato, desde que seja feita a importante ressalva de que o cálculo leibniziano é intensional, e que, portanto, a operação da adição real incide sobre os termos antes que sobre suas extensões, pode-se dizer que, como a conjunção, a adição real estrutura as condições de verdade do enunciado a partir de uma dupla exigência. A primeira é de que a proposição em que comparece unicamente seja verdadeira se cada uma das partes unidas pela partícula "e" for verdadeira. Segundo, de que a verdade de cada uma dessas partes baste para aquela da proposição. Dito de outro modo, a adição real para Leibniz marca-se essencialmente por isto: a proposição cujas partes são unidas pelo "e" é verdadeira se e somente se cada uma das partes separadas por "e" for verdadeira.

A quantidade

Segundo Leibniz, a quantidade da proposição é algo de intrínseco à sua natureza. Toda proposição categórica encerra em si a indicação da proporção em que o predicado e o sujeito são relacionados[100]. Isso não quer dizer que ele aceite que as espécies de proposições quanto à quantidade – as universais, as particulares, as singulares – introduzam espécies lógicas distintas, cada uma das quais deveria receber um tratamento específico e isolado no cálculo. Antes pelo contrário, Leibniz mostra-se acreditar que todas as formas proposicionais, quanto à

---

[97] GP VII, p. 237.
[98] GP VII, p.245.
[99] *Das System der Leibnizschen Logik*, p. 40.

quantidade, podem ser convertidas em uma única forma. Para mostrá-lo, ele propõe certas regras de conversão de modo a permitir sempre exprimir uma proposição universal sob a forma de uma particular e vice-versa. No que concerne às singulares, elas parecem ter esta particularidade: elas se mostram incapazes de comportar as outras. Tal peculiaridade, contudo, não representa para Leibniz nenhuma dificuldade insuperável; pois ele estima que as proposições singulares prestam-se a ser enunciadas tanto como universais quanto como particulares. Deste ponto de vista, qualquer que seja a razão explicando este traço específico das singulares, ela não é uma preocupação para a lógica. Efetivamente, para atestar que as espécies de proposições quanto à quantidade não introduzem espécies lógicas específicas, basta mostrar que todas essas espécies são conversíveis ao menos em uma forma. Ora, Leibniz pretende ter mostrado que todas as proposições se deixam tratar seja como universais, seja como particulares.

Nas *Generales inquisitiones*, ele propõe simbolizar as particulares pela adjunção das últimas letras do alfabeto em maiúsculas àquelas indicando os termos ou proposições, a saber, as primeiras letras do alfabeto, também em maiúsculas. Assim por exemplo, "Algum A é B" poderia ser apresentada como "AY é B"[101]. As universais não recebem nenhum signo especial; quando uma letra não é acompanhada por nenhum signo de particularidade, ela indica uma universal. Assim, "Todo A é B" poderia se apresentar unicamente como "A é B"[102].

Leibniz não interpreta a quantificação da maneira como se a compreende normalmente, a saber, como indicando o modo como se refere o predicado aos membros da classe apresentada pelo sujeito da proposição. Para Leibniz, termos como "todo", "algum", "este" devem ser abordados sob uma perspectiva, por assim dizer, intensional: o que a letra Y indica em uma proposição particular não é uma especificação quantitativa na extensão de um nome qualquer. O que ela indica é a suposição de um termo qualquer, o qual se acrescenta ao termo quantificado de modo a nele introduzir uma especificação. Melhor dizendo, o Y funciona como um termo cuja adição real ao termo quantificado constitui um novo termo:

> "A diferença entre o sujeito da proposição universal e o da proposição particular está no modo de inclusão. Pois o sujeito da proposição universal, observado em si e considerado de modo absoluto deve conter o predicado, como a noção de ouro observada por si e considerada absolutamente envolve a noção de metal. Pois a noção de ouro é o metal mais pesado. Mas na Proposição particular afirmativa, basta que haja o acréscimo de algo à coisa. A noção de metal observada de modo absoluto e considerada em si não envolve a

---

[100] "Em toda proposição categórica há sujeito, predicado, cópula, qualidade, quantidade" (*Phil.*, *V, 8, f, 21 – OFI*, p. 77).
[101] Cf. *Generales inquisitiones*, §48.
[102] Id., §47.

noção de ouro; e para que a envolva, é preciso acrescentar algo, a saber, um símbolo particular: com efeito, há um certo metal que contém a noção do ouro"[103].

Esta passagem parece indicar por que Leibniz pretende interpretar o símbolo de particularidade como introduzindo um termo cuja adição real ao termo quantificado produz um novo termo. Para assegurar que uma proposição universal seja demonstrável, é preciso garantir que a relação entre o predicado e o sujeito nela afirmada seja redutível a algo do tipo "AB é B" ou "AB = A" ou ainda "A = A". Ora, em uma proposição não universal, enuncia-se algo que se dirige a uma parte da extensão de um nome, mas não à sua totalidade. Se a predicação é verdadeira da totalidade da extensão, então, por conversão simples, poderia ser dito que a não universal correspondente é certamente verdadeira. Caso contrário, isto é, quando a proposição não é universal, ela permaneceria indemonstrável, salvo se se pudesse dispor de uma estratégia para interpretá-la intensionalmente, quer dizer, tomando a indicação de particularidade como correlativa a uma espécie daquilo que é especificado pelo termo sujeito.

Evidentemente não é preciso que o Y especifique a maneira como sua adição ao termo quantificado produz um novo termo. Como afirma Leibniz, basta que esta produção seja tornada possível; pois nesse caso se terá convertido o que seria uma predicação sobre uma parte da extensão de um nome em uma predicação consistente na ligação de um certo termo-predicado a um termo-sujeito constituído pela adjunção de um termo qualquer àquele sobre o qual a quantificação opera. E assim estariam satisfeitas as exigências formais relativas à quantificação para que a proposição seja demonstrável:

"*Proposição Afirmativa*: *A é B*, ou *A contém B*, ou (como diz Aristóteles) *B está em A* (diretamente). Isto é, se o valor de A é substituído resulta: *A coincide com BY*. Como *homem é animal* ou *homem* é idêntico a *Animal...*, a saber *Homem* é idêntico a *Animal racional*. Pois pela marca *Y* significo algo de incerto, de modo que *BY* seja idêntico a algum *B* ou *Animal...* (em que *racional* é subentendido, ou que ao menos saibamos o que deve ser subentendido) ou *algum animal*. Por conseguinte, *A é B* é idêntico a *A é coincidente com algum B*. Ou *A = BY*"[104].

Para melhor avaliar se Leibniz pode ter sucesso nesse projeto, examinemos se é correto, do ponto de vista lógico, que se confira à quantificação, este tratamento intensional. Uma dificuldade que já de saída se apresenta consiste na suposição de uma particular absolutamente contingente, descrevendo uma situação banal, como "Alguns homens tomam sorvete". À primeira vista, pareceria que nenhuma diferença específica poderia ser

[103] *Phil., V, 8, b, 9 – OFI*, pp. 51-52.
[104] *Generales inquisitiones*, §16.

determinada nos homens tomando sorvete de modo a distingui-los dos outros. Todavia, a conversibilidade entre as proposições *secundi adjecti* e *tertii adjecti* permite-nos resolver este embaraço. Com efeito, basta convertê-la na proposição *secundi adjecti* "alguns homens tomando sorvete é (existe)". É evidente que neste caso o termo "alguns" resultaria nulo, pois quando se afirma "alguns homens tomando sorvete é", não se afirma nem de todos os homens que eles tomam sorvete nem de todos os seres que tomam sorvete que são homens; nela se afirma simplesmente que a noção "homens tomando sorvete" é verdadeira. Assim dizer "alguns homens tomando sorvete é" e dizer "homens tomando sorvete é" é dizer o mesmo. Leibniz afirma:

> "Deve-se notar que se $A = AY$, então ou bem Y é supérfluo, ou melhor, é geral como *Ser*, e certamente pode ser omitido sem ônus, como a Unidade na multiplicação para os Aritméticos, ou bem Y está em A. Aliás, de fato Y sempre está em A, se é dito que $A = YA$"[105].

A adição real permite-nos compreender, inversamente, como se pode tratar a universal a partir da agregação de Y. Com efeito, se a operação da adição real de um termo a si próprio não produz nenhum novo termo, quer dizer, se "$A = A \oplus A$", então pode-se sempre substituir um desses A por Y, o que produziria "$A = A \oplus Y$", quer dizer, "$A = AY$":

> "A qualquer letra pode ser adicionada uma nova indefinida, assim como AY pode ser posto por A. Pois $A = AA$ (por 18) e *A é Y* (ou pode ser posto Y por A, por 23). Portanto, $A = AY$"[106].

Venhamos finalmente às proposições singulares. Leibniz considera separadamente as duas maneiras como as singulares podem se apresentar: 1) quando há um nome próprio na posição substantiva; e 2) quando o termo singular é referido por pronomes do tipo "este" ou "isto"[107]. O primeiro tipo de singulares deixa-se tratar como uma proposição universal, visto que o termo na posição substantiva é de fato um nome desempenhando o mesmo papel lógico de um termo inteiro tomado universalmente. Ora, visto que, no caso de uma universal, pode-se sempre acrescentar Y ao termo-sujeito A sob a suposição de que $AY = AA = A$ (§31), então o mesmo deve valer para as proposições singulares cujo sujeito é um nome próprio. Em contrapartida, visto que nessas últimas não faz nenhum sentido supor uma divisão no interior

[105] *Generales inquisitiones*, §31.
[106] *Generales inquisitiones*, § 24.
[107] Poderia ser mencionado um terceiro tipo de proposições singulares, a saber, aquelas em que o sujeito é uma descrição definida. Esse tipo de proposições contudo não merece um tratamento especial, pois pode-se sempre substituir a descrição por um só nome, o que reduziria a proposição ao primeiro tipo de proposições singulares apresentado acima.

da extensão do nome apresentado pelo termo sujeito, toda ocorrência de Y torna-se absolutamente ociosa:

> "Donde se BY é posto, e se um termo Y indefinido qualquer é supérfluo - assim como algum Alexandre Magno e Alexandre Magno são idênticos - então B é um *indivíduo*. Se é posto o termo BA e se B é um indivíduo, A será supérfluo, ou se $BA = C$, então $B=C$"[108].

A proposição singular cujo termo sujeito é um nome próprio deixa-se portanto tratar indiferentemente como singular e como universal. No seu *De arte combinatoria*, Leibniz propõe uma ilustração daquela última possibilidade:

> "Todo aquele que < *Quicunque* > é Sócrates é filho de Sofronisco. E não é errado dizer: Todo Sócrates é filho de Sofronisco, mesmo que seja único (pois não falamos do nome, mas do homem); da mesma forma, se eu disser: "Tito, lego-te todas as roupas que tenho", quem duvidaria que lhas daria, mesmo que tivesse uma única?"[109].

Assim como não faz sentido supor uma divisão no interior da extensão de um nome próprio no que concerne a afirmação de um predicado, assim também não faz sentido supô-la para a negação do mesmo predicado. Deste ponto de vista, a negação da singular dirige-se à totalidade do termo sujeito. Todavia, isso não levanta nenhuma incompatibilidade para com o quadrado lógico tradicional, no que tange às condições de negação das proposições universais (poderia ser aventada a suspeita de que, no caso do tratamento da singular como uma universal, a negação da proposição tomada universalmente seria também uma proposição universal). Porque as mesmas razões que permitem que se formalize uma afirmativa singular cujo termo-sujeito é um nome próprio seja como uma universal seja como uma particular permitem também que se formalize a negativa dessas duas maneiras. A negação de "Sócrates é filho de Sofronisco" pode ser apresentada tanto como "Nenhum Sócrates é filho de Sofronisco" quanto como "Algum Sócrates não é filho de Sofronisco". Deste ponto de vista, nenhuma dificuldade poderia surgir com respeito às relações lógicas de contradição e contrariedade entre as proposições A, E, I, O do quadrado lógico tradicional:

> "O que faz com que a oposição nas proposições singulares dê bom resultado, por exemplo: *Pedro Apóstolo é soldado, e Pedro Apóstolo não é soldado*, ao passo que nas restantes se opõe a universal afirmativa e a particular negativa? Diremos que a singular equivale à particular e à universal? Seguramente. Eis porque quando se objeta que a singular equivale à particular, porque na terceira figura a conclusão deverá ser particular, podendo não obstante ser singular (por exemplo, *todo escritor é homem*, *algum escritor é Pedro Apóstolo, Portanto, Pedro Apóstolo é homem*), respondo: é permissível também que a conclusão seja realmente particular, pois o mesmo se daria se concluíssemos: *algum*

[108] *Generales inquisitiones*, §72.
[109] GP IV, p. 51.

Pedro Apóstolo é homem. Pois *algum Pedro Apóstolo* e *todo pedro Apóstolo* coincidem, porque o termo é singular"[110].

Voltemo-nos agora para o segundo tipo de proposição singular. Leibniz parece tratá-lo a partir de um terceiro tipo de quantificador, o qual determina certas relações particulares entre as condições de negação da proposição. Ele aborda este terceiro quantificador no §112, uma passagem particularmente complicada das *Generales inquisitiones*:

> "É preciso averiguar se não se assume algum outro sentido para *Y* quando se diz *AY é B*, isto é, *algum A é B*, e quando se nega que *algum A é B*, de tal maneira que seja negado não apenas que *algum A é B*, ou seja, que um *A* indeterminado, mas que qualquer dos *A* indeterminados seja *B*, e que, por conseguinte, ao se dizer *nenhum A é B*, o sentido disso não seria negar que *AY é B*. Pois *Y* é *Y*, ou seja qualquer que seja <*quodcumque*> o *Y* ele conterá este *Y*. E assim, quando digo *algum A é B*, digo *este algum A é B*. E se nego que *algum A é B*, ou seja, que *este algum A é B*, considero dizer apenas uma particular negativa. Ao passo que quando nego que *qualquer que seja o A*, ou seja, não apenas este, mas este e este *A*, *que ele é B*, nego que *YA é B*. Donde se depreende que na fala comum <*in loquendo*> negar que *algum A é B* ou dizer *algum A não é B* não é considerado soar como *nenhum A é B*; igualmente, dizer *Todo A não é B* não é considerado soar como a negação de que todo A seja B, mas é dito de qualquer <*quodlibet*> *A* que não é *B*. No que concerne à primeira, estabelece-se não obstante que a negação de uma Universal afirmativa certamente é uma particular negativa. Eis porque a negação da particular negativa não pode ser também uma particular negativa (pois a negação de uma particular afirmativa e a de uma universal afirmativa não podem ser idênticas); resta portanto [considerar] que é uma universal negativa; visto que não pode ser outra coisa".

Neste parágrafo, Leibniz propõe-nos considerar um terceiro tipo de especificação sobre um termo em que as condições de negação da proposição quantificada particularmente seriam as mesmas que aquelas de uma proposição universal. Nesse caso, a negação de uma proposição do tipo "*algum A é B*" não seria "*todo A é não-B*", mas "*algum A é não-B*". A suposição aí subjacente seria evidentemente de que seria sempre o mesmo *algum* a ser referido. Isso quer dizer que em uma afirmação da forma "*YA é B*", está implícita a afirmação "*Y é B*". A afirmação da forma "*YA é B*" deve então ser compreendida de sorte que o *B* seja atribuído a *YA* unicamente na medida em que ele for atribuído a *Y*. Nesse caso, será ilegítimo que a negação de "*YA é B*" possua a forma de uma universal negativa; pois o que é negado refere-se a *Y*, antes que a *YA*. Conforme sublinha Leibniz, nessas condições, a universal "*nenhum A é B*" não é a negação de "*YA é B*", embora a implique. Pois "*YA é B*" e "*nenhum A é B*" podem ser falsas conjuntamente, a saber, no caso em que é verdade que "*AX é B*" e que "*YA não é B*". Por outro lado, "*nenhum A é B*" implica a negação de "*YA é B*", visto que, quando se diz "*nenhum A é B*" nega-se de cada um dos *A* que sejam *B*.

---

[110] GP VII, p. 211.

Assim compreendido o papel do $\underline{Y}$[111], este poderia ser utilizado para explicitar o papel do pronome indefinido indicando uma proposição singular. Neste caso, a qualificação suposta pelo $\underline{Y}$ seria indicada pelo mero "*este*", e não poderia ser considerada como introduzindo uma proposição particular *simpliciter*. Com efeito, consideremos, por exemplo, a proposição: "*este jogador está cansado*". Se o termo "*este*" é interpretado como desempenhando exatamente o mesmo papel que "*algum*", quer dizer, se se pretende que uma tal proposição possua a mesma forma que "*algum jogador está cansado*", então seria correto conferir-lhe a formulação *secundi adjecti* seguinte: "*jogador cansado é (existe)*". Todavia, as condições de verdade de uma proposição singular introduzida por um termo como "este" não equivalem àquelas de uma proposição particular. Para que "*algum jogador está cansado*" seja verdadeira, basta que haja ao menos um qualquer dentre os jogadores que esteja cansado, pouco importa qual seja. Mas para que a proposição "*este jogador está cansado*" seja verdadeira, é preciso que um jogador específico, o qual se distingue de todos os outros através da indicação "*este*", esteja cansado. Leibniz explicita esta diferença quando considera as condições de falsidade das duas proposições: "de tal maneira que seja negado não apenas que *algum A é B*", quer dizer, o que é negado não tem a forma de uma proposição particular, mas que a negação valha também para qualquer um dos *A* indeterminados, ou seja, esta negação seria aquela de uma proposição universal.

As particularidades deste segundo tipo de proposições singulares não podem ocultar a natureza comum que as aproxima daquelas em que o termo-sujeito é um nome próprio. Conforme se pode observar, a negação de uma proposição singular introduzida por um pronome demonstrativo é também uma proposição singular dirigindo-se ao mesmo indivíduo especificado por aquele pronome; assim como aquela de uma singular introduzida por um nome próprio é uma outra singular introduzida pelo mesmo nome próprio. Acontece todavia que, no caso das duas primeiras, a saber, a afirmação e a negação respectivas introduzidas por um pronome, se formalizarmos cada uma dessas proposições interpretando $\underline{Y}$ como *Y*, teremos a impressão de que a negação de uma particular será igualmente uma particular, ou seja, de que a negação da *secundi adjecti* "*YAB é*" será a *secundi adjecti* "*YAB não é*". Se, contudo, consideramos mais atentamente a questão, observamos que a dificuldade aqui é a mesma daquela mencionada nas *Difficultates quaedam Logicae* a propósito da relação entre "Pedro Apóstolo é soldado" e "Pedro Apóstolo não é soldado". Isso quer dizer que não se pode interpretar $\underline{Y}$ como um tipo de *Y*; pois a palavra "*este*" não desempenha o mesmo papel que "*algum*". À diferença de *Y*, o símbolo $\underline{Y}$ poderia ser interpretado como introduzindo uma

[111] Para uma outra interpretação do $\underline{Y}$, ver W. Lenzen., *Das System der Leibnischen Logik*, §3.2.

proposição universal, de sorte a indicar que a negação de uma proposição tendo por termo sujeito *YA* deve ser apresentada como uma proposição particular cujo sujeito é *YYA*, ou seja, "*algum este A*". Por outro lado, assim como não faz sentido supor uma divisão no interior da extensão do nome próprio, também não faz sentido supor uma divisão no interior da extensão de "*este Y*", ou seja, de *Y*. Deste ponto de vista, "*YYA não é tal e tal*" culminaria em "*YA não é tal e tal*", quer dizer, o que é enunciado no §31 vale ainda para este segundo tipo de proposição singular: se *YYA* = *YA*, então *Y* é supérfluo.

Para finalizar, no sistema simbólico proposto, uma proposição do tipo "*YA é B*", "*YA não é B*" poderia sempre ser considerada como universal, e, portanto como submetida às mesmas regras de afirmação e negação válidas para esse tipo de proposição. Desse ponto de vista, "*YA* poderia sempre ser substituída por um só termo, digamos *C*, que ainda não fora utilizado; neste caso, os procedimentos formais adotados se tornariam absolutamente idênticos àqueles utilizados no caso das proposições cujo termo-sujeito é um nome próprio. Por outro lado, "*YYA*" é idêntico a "*YA*", o que permite sempre eliminar o "*Y*", convertendo a negação da universal "*YA é B*", finalmente na universal "*YA não é B*".

Quantificação e relação

O tratamento intensional que Leibniz pretende à quantidade das proposições permite-nos propor uma solução para o problema deixado em aberto anteriormente, relativamente às condições de formalização de proposições relacionais do tipo "Paris ama Helena". Na ocasião, foi observado que expressões como "*eo ipso*", "*quatenus…eatenus*", não poderiam ser parafraseadas a partir unicamente dos elementos lógicos dos quais se dispunha, a saber, a cópula "*é*", o "*coincide com*" e a partícula "*e*". Que, por conseguinte, proposições como "Paris é amante *et eo ipso* Helena é amada" não poderiam ser reescritas como "Paris é amante = Helena é amada". A razão disso seria que, não obstante a proposição enuncie a correlação entre "Paris amante" e "Helena sendo amada", esta correlação não seria nem uma identidade nem uma implicação entre essas duas verdades, pois ela não excluiria a possibilidade de que outras verdades fossem suficientes para tornar verdadeira "Paris é amante" mas insuficientes para tornar verdadeira "Helena é amada" e vice-versa.

A utilização do *Y* como um termo cuja agregação a um outro produz um novo termo, antes que um termo quantificado, permite-nos resolver a dificuldade. Com efeito, poder-se-ia dizer, no que concerne ao exemplo utilizado acima, que malgrado a totalidade das verdades suficientes para tornar verdadeira "Paris é amante" não seja forçosamente equivalente à totalidade das verdades suficientes para tornar verdadeira "Helena é amada", o mesmo

valendo em caso inverso, ainda assim, para que a proposição "Paris é amante *e eo ipso* Helena é amada seja verdadeira, é preciso que *uma parte* das verdades suficientes para tornar verdadeira "Paris é amante" seja equivalente a *uma parte* das verdades suficientes para tornar verdadeira "Helena é amada". Quer dizer, é preciso que algum "é amante" de Paris seja idêntico a algum "é amada" de Helena. Neste caso, a proposição "Paris é amante *et eo ipso* Helena é amada" pode bem ser formalizada como "Y Paris amante = Z Helena amada".

O mesmo vale para o par "*quatenus…eatenus*". Para mostrá-lo a partir do exemplo já utilizado, examinemos o caso de "*Quatenus* Tito é sábio e Caio é sábio, *eatenus* Tito é superior e Caio é inferior". A correlação entre cada uma das duas últimas proposições sujeito-predicado não é uma identidade; esta correlação indica uma identidade entre as partes: é uma certa superioridade de Tito que é idêntica a uma certa inferioridade de Caio. Assim, a proposição poderia ser reescrita como "(Tito é sábio e Caio é sábio) é (Y Tito superior = Z Caio inferior)".

Verdade e falsidade

Leibniz observa que a agregação de 'verdadeiro' ou 'é verdadeiro' a uma proposição *secundi adjecti* não acrescenta nada ao conteúdo dessa proposição; segundo ele, uma proposição do tipo "*A é (existe)*" é idêntica a "*A é (existe) é verdadeira*". Assim, do mesmo modo como 'é um ser' ou 'existe' não são predicados, 'é verdadeiro' tampouco o é. E por esta mesma razão ela não faz parte do que constitui o material a ser demonstrado em uma proposição. Leibniz sublinha todavia que embora 'é falso' aparentemente não pareça ser absolutamente nulo como 'é verdadeiro', o que aquele encerra de particular refere-se antes a 'é verdadeiro' que ao conteúdo da proposição. Dito de outro modo, 'é falso' não modifica em absoluto o conteúdo da proposição; 'é falso' opõe-se unicamente à pretensão à verdade. Ele afirma:

> "O acréscimo de *é verdadeiro* ou disso <του> *é* não muda nada; ao passo que a de *é falso* ou disso <του> *não é* transforma no oposto; eis porque se do verdadeiro ou do falso é dito ser verdadeiro, permanece o verdadeiro e o falso; mas se do verdadeiro ou do falso é dito ser falso, o verdadeiro torna-se falso, e o falso torna-se verdadeiro"[112].

Esta passagem exibe as condições segundo as quais se pode tanto aproximar quanto separar as noções de verdadeiro e de falso. O que as aproxima é a consideração de que elas se relacionam de uma única maneira ao que a proposição apresenta: estabelecendo se ela exibe

[112] *Generales inquisitiones*, § 198, Princípio 6.

ou não alguma coisa. Segue-se que, do ponto de vista da simples consideração do conteúdo, uma proposição não muda em absoluto sua significação conforme ela é verdadeira ou falsa. O acréscimo de 'é verdadeiro' ou de 'é falso' a uma certa proposição não toca o próprio conteúdo proposicional. O que as distingue é a maneira como elas relacionam o enunciado ao que este visa enquanto simbolizado é completamente oposta: "é verdadeira" para uma proposição é "ser" ou "existente" para o visado; "ser falsa" para uma proposição é "não-ser", "não-existente" para o que é por ela visado. Assim, por exemplo, ser verdadeiro para uma proposição "*A é (existe)*" exprime-se simplesmente por "*A é verdadeiro*", que é idêntico a "*A é (existe)*", como já foi observado acima; ser falso para esta mesma proposição exprime-se por "*A não é verdadeiro*", que, correlativamente, é idêntico a "*A não é (não existe)*". Assim sendo, pode-se dizer que a distinção fundamental entre verdadeiro e falso é que a atribuição "é falso" a uma proposição consiste na afirmação de que ela enuncia a negação de que seu conteúdo apresente uma coisa ou um existente (uma existência).

Poderia parecer, por estas considerações, que a falsidade colocaria um problema para o tratamento lógico das proposições. Pois se a afirmação "é falso" esgota-se em se medir por "é verdadeiro", ela não pode possuir um estatuto lógico distinto desta última. Ora, visto que "é verdadeiro" não acrescenta nem subtrai nada ao conteúdo proposicional, é preciso admitir que "é falso" não poderia acrescentar nem subtrair nada a este conteúdo. Todavia, "é falso" não é redutível a "é verdadeiro"; antes pelo contrário, "é falso" indica precisamente o oposto de "é verdadeiro"; "é falso" indica a contraditória de "é verdadeiro". Assim, se nem "é falso" nem "é verdadeiro" fazem parte do que é objeto de demonstração na proposição, é preciso que sua eliminação seja feita de sorte a preservar a indicação da contradição entre as atribuições "é verdadeiro" e "é falso" a uma mesma proposição.

A consideração das proposições *secundi adjecti* permite-nos mostrar como isso é possível. Conforme já foi observado, a contraditória de uma proposição como "*A é verdadeiro*", que é redutível a "*A é (existe)*", pode se exprimir por "*A não é verdadeiro*", redutível a "*A não é (não existe)*". Correlativamente, a contraditória de uma predicação *secundi adjecti* como "*A sendo B é (existe)*" poderia se exprimir por "*A sendo B não é (não existe)*". A transformação de cada uma das duas últimas em proposições *tertii adjecti* produziria respectivamente "*A é B*" e "*não: A é B*"; esta última deixa-se exprimir como "*A não é B*".

Por isso se vê que a negação desempenha o papel de preservar, no interior da proposição, a contribuição que lhe traz a aribuição "é falso", qual seja, a de apresentar a contraditória da sua correlativa: aquela em que "é falso" se substitui por "é verdadeiro". Esta

conclusão fornece-nos as condições para compreender as relações que as atribuições "é verdadeiro" e "é falso" mantém entre si e com a negação proposicional. Leibniz apresenta-nos essas relações na seguinte passagem:

> "(2) Se *A* e *B* coincidem, *não-A* e *não-B* também coincidem (…)
> 'Coincidem *não-não-A* e *A*; desse modo, se *não-A* e *B* coincidem, então *não-B* e *A* também coincidem.
> '(3) Coincidem *Não verdadeiro* e *falso*.
> 'E portanto, coincidem *não falso* e *Verdadeiro* (...)
> '(4) Coincidem *L ser verdadeira é verdadeira* e *L ser não verdadeira é não verdadeira*. Desse modo, coincidem *L* e *L ser falsa é falsa*. Pois *L* é idêntico a *L é verdadeira*, e isto é idêntico a *L ser verdadeira é verdadeira* (por 1), e isto é idêntico a *L não ser verdadeira é não verdadeira* (por 4). E isso é idêntico a *L ser falsa é falsa* (por 3) (…)
> 'Coincidem *L ser falsa* e *L ser não verdadeira é não falsa*.
> 'Coincidem *L ser falsa* e *L ser não falsa é não verdadeira*. Essas [proposições] são facilmente demonstradas a partir do que precede.
> 'Em geral, se uma proposição é dita verdadeira ou não verdadeira, falsa ou não falsa, o verdadeiro no verdadeiro e o falso no falso resultam no verdadeiro. *Não* em *não* equivale <a*equipollet*> à supressão de ambos"[113].

A negação permite portanto introduzir, no plano das operações a ser demonstradas, a distinção entre verdade e falsidade, excluindo estas duas noções do que é considerado como objeto da demonstração. Do ponto de vista da notação, Leibniz assinala que "Se uma proposição é posta, e se nada outro é acrescentado, é entendida ser verdadeira"[114]. A negação deixa-se simbolizar pela expressão "*não*" antecedendo o termo ou a proposição a ser negada.

Negação e proposição

O fato de que a negação desempenhe o papel fundamental de apresentar a contraditória da proposição afirmativa correlativa conduzira Leibniz a considerar que não há senão uma maneira pela qual uma proposição pode ser efetivamente negada. Visto não haver senão uma única contraditória de cada proposição, não há senão uma única maneira como a negação apresentando esta contraditória pode operar no interior da proposição. Seria pertinente suspeitar que uma tal convicção teria conduzido Leibniz a recusar que a negação possa desempenhar dois papéis distintos e irredutíveis no interior da proposição, quais sejam, como indicando a negação da atribuição do predicado ao sujeito – a negação predicativa –, ou como indicando a negação da totalidade do que é enunciado – a negação proposicional. Se uma tal suspeita se confirma, então duas opções se apresentam: ou bem Leibniz teria reconhecido um e apenas um desses papéis como o verdadeiro e único papel da negação; ou bem ele lhe teria

[113] *Generales inquisitiones*, pp. 364-365.
[114] *Generales inquisitiones*, §14.

concedido aqueles dois papéis, mas teria tentado reduzir um ao outro. H. Castañeda inclina-se a aceitar a primeira suposição; segundo ele, a concepção intensional da verdade teria obrigado Leibniz a recusar que haja genuínas negações proposicionais. W. Lenzen mostra-se tomar o segundo partido; de acordo com ele, se bem que Leibniz pareça ter reconhecido os dois papéis da negação, ele teria pretendido eliminar a negação predicativa em favor da proposicional.

Castañeda apóia sua tese sobre a consideração de que, se a regra da verdade é que a noção do predicado esteja contida naquela do sujeito, então no caso de uma proposição negativa o que é enunciado deve ser a continência da noção da negação do predicado na noção do sujeito:

> "Um dos princípios fundamentais na filosofia de Leibniz é este: 'Em toda proposição o (conceito do) predicado está incluído no (conceito do) sujeito' (...). Na verdade, não pode haver verdadeiras proposições negativas, isto é, proposições verdadeiras nas quais a negação tenha o escopo mais largo possível. Conseqüentemente, por razões filosóficas profundas Leibniz está comprometido com o ponto de vista de que a negação não pode ser, no final, um conetivo proposicional genuíno, mas apenas um operador de termos"[115].

Segundo Castañeda, portanto, para Leibniz, a negação de uma proposição do tipo "O céu é azul" seria "O céu é não-azul"; seria de fato uma proposição afirmativa enunciando que "céu" possui o predicado negativo "não-azul".

O apelo à noção intensional de verdade parece efetivamente oferecer um apoio não desprezível à tese de Castañeda. Todavia, dificilmente se poderia vislumbrar uma conformidade entre esta tese e o que foi reconhecido anteriormente como constituindo o papel da negação, a saber, o de exprimir a contraditória da proposição afirmativa correlativa. Com efeito, a contraditória de uma proposição é sempre aquela que nega a totalidade do que nela é afirmado; isso quer dizer que a negação deve ter o mais largo escopo. Assim, a negação de uma proposição como "o céu é azul", cuja forma *secundi adjecti* é "céu azul é", seria "céu azul não é"; a proposição não possui uma forma afirmativa, mas uma forma negativa; e o que aí é negado é o ser da totalidade do composto "céu azul". Ora, para provar uma tal negação não seria forçosamente necessário provar "o céu é não-azul", como parece supor Castañeda. Isso poderia também ser feito se se mostrasse seja que "céu não é", seja que "azul não é". Em resumo, a contraditória de "o céu é azul" sendo "céu azul não é", é preciso que a negação de "o céu é azul" seja igualmente"céu azul não é", e não "o céu é não-azul".

É certo que, se a afirmação da inclusão da noção do predicado naquela do sujeito da proposição fosse a forma de toda proposição em geral, não se disporia de nenhuma outra

[115] *Leibniz's Syllogistico-propositional Calculus*, p. 483.

maneira de interpretar a negação em Leibniz a não ser aquela proposta por Castañeda. Todavia, o que se observa no autor das *Generales inquisitiones* é sempre a preocupação de restringir esta caracterização às proposições categóricas afirmativas[116], o que excluiria já de saída o caso das negativas[117]. É claro que nem sempre isso ocorre, e textos se encontram em que Leibniz não faz uma tal restrição[118]. Todavia, nada nos impede aqui, dado o que já foi mostrado anteriormente, que se atribua essas ocorrências a um descuido. Assim como seria sensato atribuir a afirmação de Castañeda, de que para Leibniz em toda proposição a noção do predicado está contida naquela do sujeito, a um pequeno descuido, e não a uma real convicção. Com efeito, a continência da noção do predicado naquela do sujeito é um princípio para a verdade em geral, e não vale se a proposição é falsa. Se é preciso aceitar que na passagem mencionada Castañeda teria esquecido a palavra "verdadeira" ao lado de "proposição", não há nenhuma razão para recusar a possibilidade de que Leibniz tenha por vezes esquecido de escrever a palavra "afirmativa" em passagens em que apresenta sua caracterização de verdade.

Uma coisa é contudo preciso reter das afirmações de Castañeda: a possibilidade das proposições negativas deve concordar com o princípio suposto ser válido para a verdade em geral. Se uma proposição negativa é verdadeira, ela deve de alguma maneira poder ser redutível a algo como "*AB é B*", "$AB = A$", "$A = A$", quer dizer, a uma proposição afirmativa. Isso não parece contudo apresentar nenhuma dificuldade insolúvel, dadas as relações entre a negação de uma proposição, a afirmação de que é falsa e as relações de contradição entre a negação e a afirmação de uma contradição. Para provar a verdade de uma proposição negativa "*A não é B*", pode-se convertê-la em sua forma *secundi adjecti* "*AB não é*". Nesse caso, bastaria analisar os termos *A* e *B* para avaliar se a noção *AB* é consitente. Se uma tal noção se mostra contraditória, então sua negação é uma verdade, pois a negação de uma contradição para Leibniz equivale a uma identidade. As condições formais para assegurar a demonstrabilidade das proposições negativas seriam assim garantidas, no interior da linguagem lógica leibniziana, sem que seja preciso assumir a tese proposta por Castañeda.

---

[116] Ver por exemplo *Phil., IV, 3, a, 1 - OFI*, pp. 16-17; *Phil., V, 8, d, 18 - OFI*, p. 69; *De contingentia* - Grua, p. 303; GP II, p. 56.

[117] "Ora, certamente, exprime-se pelas proposições negativas que o predicado não está no sujeito, isto é, que o número do predicado não está no número do sujeito como o divisor [está] no dividendo ou o multiplicador no produto" (*Phil., V, 8, c, 15 – OFI*, p. 62).

[118] "Ora, uma proposição verdadeira é aquela cujo predicado está contido no sujeito, ou mais geralmente cujo conseqüente está contido no antecedente" (*Phil., VII, C, 62 – OFI*, p. 401). É preciso assinalar que logo em seguida a esta caracterização, Leibniz parece restringi-la às proposições afirmativas, sublinhando que "isso tem lugar em toda proposição verdadeira afirmativa, universal ou singular, necessária ou contingente, que o predicado esteja na noção do sujeito, ou bem expressamente, ou bem virtualmente" (Id. – *OFI*, p. 402).

Assim sendo, examinemos como Leibniz trata formalmente as condições mediante as quais uma proposição como "*AB não é*" seria verdadeira. Segundo ele, conforme já foi mencionado acima, para que a proposição "*AB é*" seja falsa, é preciso que ela encerre algo do tipo "*C não-C*"; e para que isso ocorra, basta que uma dessas quatro condições seja satisfeita: 1) "*A*" envolva "*C não-C*", 2) "*B*" envolva "*C não-C*", 3) "*A*" envolva "*não-B*", 4) "*A*" não envolva nem "*B*" nem "*não-B*":

> "Defino *Falso em geral* o que não é verdadeiro. Por conseguinte, para que conste que algo é falso, ou é necessário que seja oposto ao verdadeiro, ou que contenha algo oposto ao verdadeiro, ou que contenha uma contradição ou *B* e *não-B*, ou se for demonstrado que como quer que se continue a resolução, não pode ser demonstrado que seja verdadeiro.
> 'Por conseguinte, o que contém o falso é falso.
> 'Todavia, algo pode conter o verdadeiro e contudo ser falso. A saber, se além disso contiver o falso"[119].

A conseqüência manifesta disso, Leibniz a expõe um pouco depois, no §153:

> "Mas isso pressupõe que é negada toda proposição na qual entra <*ingredi*> um termo que não é coisa. Assim, persiste que toda proposição é verdadeira ou falsa, mas é falsa toda aquela à qual falta *constantia subjecti* ou termo real. Contudo, nas proposições existenciais isso é algo distante do modo usual de falar. Mas isso para mim não é motivo de preocupação, porque procuro os signos apropriados, e não estabeleço como aplicar-lhes os nomes acatados".

Poder-se-ia suspeitar que estas considerações leibnizianas teriam conseqüências nefastas para o acordo do cálculo com o princípio do terceiro excluído. Com efeito, segundo este princípio, se uma proposição é verdadeira, sua negação deve ser falsa e vice-versa. Tomemos por exemplo a proposição falsa "o atual rei da França é careca"; se sua negação se encuncia como "o atual rei da França não é careca", quer dizer, é não-careca, então aparentemente se obteria a estranha conseqüência de que para Leibniz as duas proposições seriam falsas. Pois "o atual rei da França" não sendo, toda proposição encerrando uma afirmação desse termo deveria, segundo Leibniz, ser falsa, independentemente das relações lógicas que teria com outras proposições. Esta suspeita desaparece se se lembra que, segundo Leibniz, a verdadeira negação, quer dizer, a contraditória da proposição "o atual rei da França é careca" não é "o atual rei da França é não-careca", mas "o atual rei da França careca não é (não existe)", o que se torna claro se se reescreve a proposição em sua formulação *secundi adjecti*. Sendo assim, proposições como "o atual rei da França é careca" e "o atual rei da

---

[119] *Generales inquisitiones*, §57 - §59.

França é não-careca" não são proposições contraditórias, mas contrárias: as duas não podem ser simultaneamente verdadeiras, o que não impede que sejam simultaneamente falsas.

Esta afirmação ratifica, contra Castañeda, a tese de que segundo Leibniz as relações de contradição, e, por conseguinte, de negação entre as proposições, observam sempre as regras da negação proposicional. Isso estando estabelecido, venhamos à segunda questão posta, a saber, aquela sobre como Leibniz considera a negação predicativa. Para melhor abordar a questão, sigamos a diretiva leibniziana fazendo abstração das ocorrências em que uma proposição se torna falsa porque um dos seus termos, tomado isoladamente, encerra algo da forma "*B não-B*". Dito de outro modo, suponhamos que todos os termos que aparecem doravante são seres (ou existentes). Uma proposição "*A é B*" será portanto tratada sob a suposição de que "*A*" e "*B*" são possíveis:

> "Uma *proposição falsa* é aquela que contém *AB contém não-B* (uma vez posto que *A* e *B* são possíveis)"[120].
> "Quando se diz que *AB* é um *ser* ou um *não-ser*, subentende-se que *A* e *B* são supostos seres"[121].

Sob essas condições, quer dizer, abstração feita da possibilidade de que, em uma proposição como "o homem é negro", "homem" e "negro" sejam contraditórias, apenas duas maneiras permanecem mediante as quais esta proposição pode ser tornada falsa: 1) se o termo "homem" envolve o termo "não-negro", ou seja, se "o homem é não-negro" é verdadeira, e 2) se "homem" não envolve nem "negro" nem "não-negro". A primeira dessas opções não é a verdadeira negação da proposição original; com efeito, antes que negar a relação afirmada em "o homem é negro", esta proposição parece possuir a forma de uma proposição afirmativa, asserindo uma segunda relação, qual seja, entre "homem" e "não-negro". É claro que, se ela é verdadeira, "o homem é negro" é falsa; e se "o homem é negro" é verdadeira, "o homem é não-negro" é falsa. Todavia, pode ocorrer de serem as duas falsas – no caso justamente em que a noção "homem" não envolva nem a noção "negro" nem aquela "não-negro": no caso, por exemplo, em que "alguns homens são negros e alguns homens são não-negros" for verdadeira. No que concerne à segunda opção, observa-se que – sempre sob a suposição de que "homem" e "negro" sejam possíveis – aquilo sobre o quê a negação incide é exatamente a mesma coisa sobre a qual se dirige a afirmação contida na proposição original. Dito de outro modo, a negação aí opera precisamente sobre o mesmo conteúdo que a proposição original afirma. Nesse caso, a verdade de uma deve forçosamente implicar a falsidade da outra e vice-

---

[120] *Generales inquisitiones*, §35.
[121] *Phil., VII, B, II, 3 - OFI*, p. 237.

versa. Pode-se assim estabelecer que a primeira dessas proposições contém uma negação predicativa, a segunda uma negação proposicional, segundo os termos como essas duas formas de negação foram definidas anteriormente.

Leibniz mostra-se ter distinguido bem essas duas formas de negação. Segundo ele, a primeira encerraria a negação do predicado, ao passo que a segunda seria a negação da proposição inteira:

> "Uma coisa é negar a proposição, outra é negar o predicado; digo portanto: o ***não*** *antes do símbolo nega a proposição, antes da cópula nega o predicado*, o que temos por uma regra segura. Mas elementos externos podem trazer dificuldades. Com efeito, na UN o predicado é negado. Todo homem é não pedra. Também na PN: algum homem é não pedra. Mas tudo isso é conciliável. UN e PN são extraídas de UA e PA antepondo-se o *não* ao predicado. Mas não são contraditórias dessas. O *não* anteposto à proposição significa a contraditória, anteposto à cópula nega o predicado"[122].

O filósofo considera que, quando a negação opera unicamente sobre o predicado da proposição, o que ela introduz é uma proposição em que um predicado negativo é afirmado da totalidade do termo-sujeito. Mas isso não significa que se trate de uma proposição afirmativa. Pois a natureza de um termo tal como *não-Y* é de não encerrar nenhum conteúdo positivo. Quando se afirma de algo *A* que é *não-B*, não se afirma nada que seja suficiente para especificar uma característica de *A*. Aí se afirma simplesmente que *A* não possui todas as características necessárias para ser *B*. Em virtude dessas peculiaridades dos termos da forma "*não-Y*", Leibniz os denomina "termos privativos"[123]. A despeito de possuir uma forma afirmativa, as proposições da forma "*A é não-Y*" têm este traço específico das proposições negativas: elas não encerram a afirmação de nada de positivo a propósito de seu sujeito.

A constatação de que o filósofo teria efetivamente reconhecido os dois papéis diferentes que a negação pode assumir no interior da proposição não nos alivia completamente. Em realidade, ela impõe-nos a tarefa de avaliar se ele sempre teria observado a particularidade de cada um desses papéis no que tange às regras específicas que devem ser por eles impostas no tratamento das formas proposicionais. É preciso portanto avaliar se Leibniz trata as regras da negação, no interior do seu cálculo, de sorte que elas possam satisfazer as exigências específicas de cada um desses papéis.

W. Lenzen assegura-nos que não. Segundo ele, Leibniz teria cometido vários equívocos tentando aplicar as regras da negação às proposições quantificadas; a fonte desses equívocos, sustenta Lenzen, é a confusão que ele teria feito entre a negação (proposicional) da

[122] *Phil., VII, B, II,72 - OFI*, p. 273.
[123] "*Privativo*: não-A" (*Generales inquisitiones*, *OFI* - p. 356).

proposição universal e a atribuição de um predicado privativo a um termo tomado universalmente (negação predicativa), o que corresponderia à universal negativa[124]. Em virtude dessa confusão, Leibniz não teria conseguido apresentar, no seu cálculo, regras lógicas para a negação de sorte a observar a diferença entre "*Não* [*nem*] *todo A é B*", "*Todo A é B*", e "*Todo A é não-B*"[125].

Lenzen assinala várias ocorrências em que Leibniz teria cometido erros cujas razões se encontrariam na confusão entre "*non est*" e "*est non*". Nas páginas que seguem, não nos dedicaremos a examinar cada uma dessas ocorrências para compará-las com as objeções de Lenzen. Com efeito, pode-se admitir naturalmente que Leibniz tenha podido cometer erros (aliás, poderíamos mesmo sugerir que ele teria se dado conta de alguns, o que explicaria por que teria suprimido algumas passagens citadas por Lenzen[126]); pois tais erros não comprometem forçosamente a teoria geral. O que se tentará verificar a seguir é unicamente se, apesar dos erros que Leibniz tenha talvez cometido, ele teria concebido uma teoria da negação apta a responder às demandas de formalização das diferentes maneiras como a negação pode operar em uma proposição.

A equivalência denunciada por Lenzen como a fonte do "erro cardeal" de Leibniz lê-se no §82 das *Generales inquisitiones*:

> "Certamente poderia ser dito também que *B não é A* é idêntico a *B é não A*, Donde *B = não AY* é idêntico a *B = Y não A*".

A seguir encontra-se uma série de regras de interpretação das relações de negação vis-à-vis a quantificação sob a suposição desta equivalência entre "*é não*" e "*não é*":

> "Em geral *A é B* é idêntico a *A = AB*, donde fica manifesto que *B* está contido em *A*, e que *homem* é idêntico a *homem animal*. Já notei acima, à margem do artigo 16. E embora pareça surgir a partir daí que *homem* é *animal animal racional*, contudo *animal animal* é idêntico a *animal*, como notei acima no artigo 18.
> 'Assim, se a proposição *A é B* é dita falsa, ou seja, se é negada, então certamente é dito *A não = AB*, isto é, *algum A não é B*.
> '*A é não B* é idêntico a *A = A não B* (por 83). Se dizes *A = A não B* é falsa, ou seja *A não = A não B*, isso significa *algum A é B*.
> 'Além disso, *não B* é idêntico a *aquilo que não é B*, ou seja, o gênero cujas espécies são *A*, *C*, *D*, etc., uma vez posto que *A não é B*, *C não é B*, *D não é B*.

[124] "*'Non est' non est 'est non'*", pp. 1 - 3.
[125] Id. ibid.
[126] Cf. Lenzen, p. 33, *OFI*, p. 237: "Em todo termo está <*inest*> *A* ou *não-A*. Se não está A, está *não*-A e vice-versa". O §8 dos *Primaria Calculi Logici fundamenta*, em que se lê: "*A ∞ B, não-A ∞ não-B, A não-não ∞ B são idênticos*" (*OFI*, p. 235), Lenzen cita como: "Idem sunt A ∞ *B*   non A ∞ non B   A non non ∞ B   A non ∞ non B" <São idênticos: *A ∞ B*, *não A ∞ não B*, *A não não ∞ B*, e *A não ∞ não B*>, conforme LH IV, 7, B II, 3, verso, considerando que "A non ∞ non B" teria sido suprimido mais tarde. "*A não ∞ não B*" é enunciado no §9 do mesmo texto como uma conseqüência, e não como uma equivalência de "*A ∞ B*".

> 'Por conseguinte, *nenhum A é B* é idêntico a *A é não B*, ou qualquer que seja *A*, é um dentre aqueles que não são *B*. Ou seja, *AY não* = *ABY*, é idêntico a *A* = *A não B*. Temos portanto uma passagem entre as afirmativas infinitas e as negativas"[127].

Conforme se pode observar, a interpretação das relações de negação vis-à-vis a quantificação faz-se sob a pressuposição da equivalência "*A* = *AB*": A proposição "*A é B*" possui de fato a forma "*A* = *AB*", o que indica que se trata de uma proposição universal. A negação de uma tal equivalência implica evidentemente, não que $A \neq A$[128], mas que $A \neq AB$. Para que assim seja, é preciso que haja um *AY* tal que ele seja *não-B*, quer dizer, é preciso que a proposição "*AY* = *Z não-B*" seja verdadeira. Eis precisamente a primeira conclusão de Leibniz com respeito à quantificação, apresentada no §84: a negação da universal afirmativa "*A é B*" mostra-se uma particular negativa "*AY é não-B*". Leibniz apresenta a seguir a universal negativa "*A é não-B*", ou seja, "*A* = *A não-B*". A forma da universal negativa sendo a mesma que aquela da universal afirmativa, aquela da sua negação deve ser correlativamente a mesma da negação da universal afirmativa. Assim, basta substituir "*B*" por "*não-B*" na particular negativa para chegar finalmente à negação da universal negativa. Obtém-se "*AY é B*", quer dizer, "*AY* = *ZB*", que é uma particular afirmativa.

No que concerne à relação de contrariedade entre as proposições universais, Leibniz a aborda nos §91 e §92:

> "*A é B*, então *A não é não B*. Seja verdadeiro que *A é não B* (se efetivamente isso é possível, já que *A é B* por hipótese). Portanto *A é B não B*, o que é absurdo (Ver 100 abaixo)[129].
> 'Não é válida a conseqüência: *Se A não é não B, então A é B*. Ou seja, *todo animal é não homem* certamente é falso, mas contudo disso não se segue que *todo animal é homem*".

A contrariedade entre as proposições universais explica-se pela consideração de que elas possuem sempre a forma "*C* = *CD*", *D* sendo ou não um termo infinito conforme o caso. Ora, suponhamos verdadeira a equivalência "*A* = *AB*"; se, por suposição, "*A* = *A não-B*", então segundo as regras da adição real[130], "*A* = *AB não-B*", o que é contraditório. Assim, se "*A* = *AB*" é verdadeira, então "*A* = *A não-B*" é falsa. O mesmo vale, claro, para a situação inversa: se "*A* = *A não-B*" é verdadeira, então "*A* = *AB*" é falsa.

No §92, Leibniz sublinha que a recíproca não é válida, isto é, que a negação de uma universal não implica a verdade da universal contrária. Ele o faz servindo-se da universal

---

[127] *Generales inquisitiones,* §83 - §87.
[128] Lembremos que os termos são agora supostos sempre possíveis.
[129] "Se *A é B* segue-se que *A não é não B*, ou seja, é falso que *Todo A é não B*. Pois se *A é B*, certamente *nenhum A é não B*, ou seja, é falso que *algum A é não B* (por 87). Portanto (por 101), muito mais falso é *Todo A é não B*".

negativa, provavelmente para indicar que se deve tomar cuidado para que a posição dos signos não engendre confusão. Com efeito, a proposição "*A não é não-B*" poderia ser interpretada como significando não a negação de "*A é não-B*", mas a afirmação "*A é não-não-B*", o que conduziria a "*A é B*"[131] por §2[132] e §96[133]. A negação de uma universal é, já foi constatado, uma proposição particular; a negação de "*A* = *AB*" é "*AY* = *Z não-B*". Ora, não se segue de "*AY* = *Z não-B*" que "*A* = *A não-B*". Por conseguinte, as proposições universais contrárias comportam-se de tal modo que a verdade de uma implica a falsidade da outra, mas a falsidade de uma não implica a verdade da outra.

Lenzen observa que no §92 Leibniz teria reconhecido a invalidade do §82[134]. Com efeito, neste último ele parece fazer equivaler o que possui a forma de uma particular negativa, a saber, "*B não* = *AY*"[135], a uma universal negativa, a saber, "*B* = *Y não-A*". A invalidade de uma tal equivalência, ele a reconhecerá explicitamente mais tarde, em uma passagem que, como lembra Lenzen, o próprio Leibniz teria riscado:

> "Em todo termo está *A* ou *não A*. se não está *A*, está *não A*, e vice-versa, e assim *não está em A* e *está em não A* equivalem. Ou seja, *A* ∞ *Y não B* e *A não* ∞ *ZB* equivalem, ou seja, equivalem *A* ∞ *A não B* e *A não* ∞ *AB*. Portanto, isso é ruim < *male*>"[136].

É preciso assinalar todavia que Leibniz não riscou o §82, mesmo depois de tê-lo aparentemente desmentido dez parágrafos à frente. E, de fato, há razões para crer que ele não teria pretendido fazê-lo.

Se se presta atenção à série exposta entre §82 a §87, observa-se que é mediante a suposição da equivalência entre "*B não é A*" e "*B é não-A*" que Leibniz pode estabelecer as relações de negação entre as proposições quantificadas que apresenta nos §84 a §87. Sem a estipulação de uma tal equivalência, não se poderia, por exemplo, fazer equivaler a negação da universal afirmativa, a saber, "*A* ≠ *AB*" à afirmação da particular negativa, a saber, "*AY* = *Z*

---

[130] "*A é B* e *A é C*, isto é idêntico a *A é BC*" (*Generales inquisitiones*, § 102).

[131] Assim formulada a questão, pareceria que o §92 seria inconsistente com o §82, em que Leibniz identifica "*B não é A*" com "*B é não A*".

[132] "*Não-não-A* e *A* coincidem". "*Não* é definido pelo fato de que *não-não* desaparece" (*Phil., VII, B, II, 32-33* – *OFI*, p. 252); "*Não* duplicado elimina-se a si mesmo: não não A é A" (*Phil., VII, B, II* - *OFI*, p. 230); "não não A ∞ A. Este é o uso disto <του> *não*" (*Phil., VII, B, II, 62* – *OFI*, p. 259); "Se a proposição *B é não-não A* é verdadeira, a proposição *B é A* é verdadeira" (*Phil., V, 8, d, 17* (§ IV) – *OFI*, p. 68)

[133] "*Não-não A* = *A*".

[134] "*'Non est' non est 'est non'*", p. 28. Ver também *Das System der Leibnizsche Logik*, p. 44.

[135] Se se substitui *Y* por *B* nesta fórmula, obtém-se "*B não* = *AB*", quer dizer, " *B*≠ *BA*", que foi reconhecida como a negação da universal afirmativa.

[136] *OFI*, p. 237. Ver *'Non est' non est 'est non'*, pp. 33-34.

não-B"[137]. Dito de outro modo, não se poderia passar da afirmação "*Todo A é B* é falso" para a afirmação "*Algum A é não-B*" é verdadeiro. Sem uma tal estipulação, não se garantiria as relações que são admitidas logicamente válidas entre as condições de negação das proposições vis-à-vis a quantidade.

Isso sendo assim, seria possível suspeitar que, estipulando no §82 a equivalência entre "*B não = AY*" e "*B = Y não-A*", Leibniz não visaria fazer equivaler a universal negativa à particular negativa. Esta suspeita é fortalecida se observamos o que foi enunciado nos dois parágrafos anteriores:

> "Deve-se averiguar se se pode dispensar os infinitos. Certamente *não A* é reconhecido idêntico a *o que não é A*, ou seja, ao sujeito da proposição negativa cujo predicado é *A*. Assim, se $\underline{Y}$ *não é A*, então $\underline{Y}$ = *não A*. Ou seja, *Y não = AX* é idêntico a $\underline{Y}$ = *não A*".
> '$\underline{Y}$, ou seja, o indefinido *Y* com a linha, para mim significa um qualquer <*quilibet*>, *Y* é um indeterminado único, $\underline{Y}$ é qualquer <*quodlibet*>".

Pode-se observar que nesta passagem Leibniz serve-se novamente do termo $\underline{Y}$, agora para instituir relações muito específicas de negação; lembremos que $\underline{Y}$ é tal que "$\underline{Y}$*A é B*" e "$\underline{Y}$*A é não-B*" são proposições contraditórias, e não sub-contrárias.

Assim sendo, pode-se substituir $\underline{Y}$ por *B* e estipular "*B*" precisamente como "*o que não é A*". *B* no lugar de $\underline{Y}$ quer dizer portanto que *B* determina "*tudo o que não é A*". *B* não teria portanto nenhum conteúdo positivo; ele seria um puro ser privativo, e toda a sua significação se esgotaria nisso: *não-A*. Isso sendo admitido, deve-se reconhecer que o que é enunciado no §82 não é que para qualquer que seja *B*, "se $B \neq AY$, então *B = Y non-A*". O que aí é enunciado é simplesmente que, se "*B*" pode ser posto por $\underline{Y}$, quer dizer, se "*B = não-A*", então dizer "$B \neq AB$" é o mesmo que dizer "*B = Y non-A*"; ou seja, é indiferente dizer "*Todo B é não-A*" e "*Algum B não é A*". Pois "*B*" não é compreendido senão como "*aquilo que não é A*"[138]. Por conseguinte, pode-se afirmar que para todo termo *C*, se $C \neq CA$, então *CY = ZB*. E isso quer dizer simplesmente que um *CY não-A* é.

Aceita esta explicação, pode-se compreender a tábua das formas das proposições quantificadas sob a formulação *secundi adjecti*, tal como Leibniz no-la apresenta no §151:

---

[137] Se já foi admitida a diferença entre a forma da proposição afirmativa infinita "*B é não-A*" e aquela da proposição negativa "*B não é A*", então quando se nega uma proposição como "*A = AB*", quer dizer, quando se nega "*Todo A é B*", nem por isso se afirma "*Algum A é não-B*". Para que isso seja o caso, deve-se supor "*Y não é B = Y é não-B*".

[138] Oberva-se por aí que, embora não seja aqui preciso supor que $\underline{Y}$ determine um indivíduo, as regras de uso do $\underline{Y}$ aqui revelam-se idênticas àquelas para o uso do $\underline{Y}$ no caso interpretado anteriormente, relativo às proposições singulares (§112). Com efeito, no caso da substituição do $\underline{Y}$, compreendido como "*o que não é A*", por "*B*", a proposição em que *B* comparece como sujeito pode ser interpretada como particular, assim como universal. $\underline{Y}$ pode ser designado tanto por "*tudo o que não é A*" como por "*aquilo que não é A*", como aliás Leibniz assinala no §80.

"*Algum A é B* dá: *AB é uma coisa*
'*Algum A não é B* dá: *A não-B é uma coisa*
'*Todo A é B* dá: *A não-B não é uma coisa*
'*Nenhum A é B* dá *AB não é uma coisa*".

Observa-se por esta tábua que a formalização das proposições particular negativa e universal afirmativa se faz sob a suposição estabelecida no §82, que se <u>Y</u> designa tudo o que não é *B*, então <u>Y</u> = *não-B*. Assim, se se pode dizer de algum *A*, digamos *AY*, que ele não é *B*, então pode-se dizer que ele é <u>Y</u>, quer dizer, *não-B*. É preciso observar aqui que o termo *Y*, concebido como o que torna verdadeira a proposição "*AY não é B*", determina precisamente esta pertinência a *não-B*; dito de outro modo, *Y* nesse contexto é suposto como contendo <u>Y</u>. O mesmo vale para a universal afirmativa: a afirmação de que todo *A* é *B* faz-se mediante a negação de que para todo *AY*, ele contém <u>Y</u>. Se <u>Y</u> não designasse *tudo* o que não é *B*, então a UA "*A não-B não é*" não poderia ser equivalente a *Todo A é B*.

Pode-se finalmente passar à última tábua proposta por Leibniz. Nela, substitui-se as proposições *secundi adjecti* por proposições afirmando ou negando relações de equivalência entre os termos conforme eles são afirmados como seres ou não-seres nas proposições *secundi adjecti*:

"PA: *AB é uma coisa* dá: *AB = AB (AB e AB coincidem)*
'PN: *A não-B é uma coisa* dá: *A não-B = A não-B (A não-B e A não-B coincidem)*
'UA: *A não-B não é uma coisa* dá: *A não-B não = A não-B (A não-B e A não-B não coincidem)*
'UN: *AB não é uma coisa* dá: *AB não = AB (AB e AB não coincidem)*"[139].

Observa-se que, sob a suposição de que a estipulação estabelecida nos §81 e §82 seja satisfatoriamente justificada do ponto de vista lógico, pode-se aceitar que, quaisquer que sejam os erros de cálculo cometidos por Leibniz, eles não afetam as exigências lógicas das relações de negação entre as proposições quantificadas: nos três procedimentos de formalização apresentados acima, a negação de uma universal mostra-se uma particular e, claro, vice-versa. A inferência de que a negação de uma proposição universal produziria uma outra universal foi terminantemente negada no §92, o que basta para eliminar a suspeita de que Leibniz aí teria confundido "*Todo A é não-B*" com "*Não: todo A é B*".

Uma última questão permanece ainda, qual seja, aquela concernente ao que está contido na negação de uma proposição quando os termos sujeito e predicado são considerados possíveis. Mais precisamente, trata-se de considerar o que está contido no termo negativo aparecendo nesse tipo de negação. Para melhor expor a questão, consideremos primeiramente

exemplos de proposições quantificadas. Tomemos por exemplo as proposições "*Todo homem é mortal*" e "*Todas as coisas cheiram bem*". A negação da primeira seria, segundo Leibniz, "*não: todo homem é mortal*", o que equivaleria a "*algum homem é não-mortal*"; o mesmo vale, *mutatis mutandis*, para o segundo exemplo: a negação de "*todas as coisas cheiram bem*" seria "*não: todas as coisas cheiram bem*", ou seja "*alguma coisa não- cheira bem*". Então, qual é verdadeiramente a negação da primeira proposição? É "*Algum homem é imortal*" ou simplesmente "*Algum homem é não-mortal*" (o que não quer dizer que ele seja imortal; afinal, uma pedra, por exemplo, não é mortal e nem por isso é imortal)? O mesmo vale para o segundo exemplo: a negação de "cheira bem" é "cheira mal" ou simplesmente "não cheira bem" (o que comporta "cheira mal", "cheira indiferentemente", "não cheira nada")? Já foi observado que a estipulação estabelecida no §82 especifica para "*o que não é A*" unicamente a contrapartida "*é não-A*"; o sinal $\underline{Y}$, substituído em seguida por *B* não contém nada mais que este puro ser privativo: *não-A*. Deste ponto de vista, deveria ser dito que, para Leibniz, tudo o que a negação de uma universal afirmativa apresenta é a pura negação do predicado em uma particular negativa. Dito de outro modo, a particular negativa contradizendo aquela não introduz nenhuma determinação positiva para o predicado negativo que ela atribui ao sujeito.

Venhamos agora ao caso das negações das proposições negativas. A proposição, por exemplo, "*Nenhum homem é mortal*", ou seja "*Todo homem é não-mortal*" não implica de modo algum que se afirme do homem o que quer que seja que não esteja contido em "*não-mortal*"; ora, imortal não parece estar aí contido, já que uma coisa pode ser não-mortal sem ser imortal. Assim, "*Todo homem é não-mortal*" não equivale a "*Todo homem é imortal*". Por outro lado, a negação de uma tal proposição encerra, efetivamente, um conteúdo para o predicado. Com efeito, a negação do simples ser privativo "*não-mortal*" é "*mortal*", pois duas negações se aniquilam. Assim, a negação de uma pura privação é uma afirmação, e pode-se dizer que "*Não: todo homem é não-mortal*" equivale a "*algum homem é mortal*".

Sendo assim, examinemos por exemplo uma proposição como "*César é par*". Como o exemplo do rei de França tratado nas páginas precedentes, "*César é par*" revela-se aparentemente colocar um problema para o princípio do terceiro excluído. Pois, se é falso que César seja par, é igualmente falso que seja ímpar; assim, sob a suposição de que ímpar = não-par, seríamos conduzidos a supor que duas proposições contraditórias seriam igualmente falsas. A maneira como se deve compreender o alcance do termo privativo no predicado das proposições permite-nos restabelecer a universalidade do princípio do terceiro excluído. Com efeito, se se compreende "não-par" como um puro termo privativo, então não se lhe pode

---

[139] Cf. *Generales inquisitiones*, §152. Ver também *Phil., VII, B, ii, 3 – OFI*, p. 232.

conferir nenhuma determinação positiva, como por exemplo "ser um número"; com efeito, se o termo privativo "não-par" envolvesse o termo positivo "número", então "*César é não-par*" seria idêntica a "*César é um número não-par*", quer dizer, "*César é ímpar*". A negação de "*César é par*" seria "*César é ímpar*". Em tal caso, as duas proposições "*César é par*" e "*César é ímpar*" sendo reconhecidas como falsas, o alcance do princípio do terceiro excluído seria restringido: ele não poderia se pretender um princípio logicamente fundamental. Os termos privativos, tais como Leibniz os concebe, não engendram esse tipo de problema; a negação de uma proposição singular como "*César é par*" é simplesmente "*César é não-par*". Se aquela é falsa, esta é verdadeira, sem que isso implique a verdade de "*César é ímpar*".

Estas considerações esclarecem-nos sobre as condições mediante as quais um termo afirmativo e o negativo correspondente se relacionam. Um termo privativo não contém a afirmação de certos termos intervindo no termo afirmativo correlativo e a negação de outros desses termos. Um termo privativo encerra a pura negação do termo afirmativo tomado em sua totalidade. Isto significa que o termo negativo não contém nem a afirmação nem a negação de nenhum dos termos intervindo no termo afirmativo correlativo. No caso, por exemplo, do termo "não-par", o que ele nega é a totalidade dos termos resumida na palavra "par", e não cada um ou um qualquer desses termos em particular. Isso quer dizer que a negação contida no termo privativo dirige-se unicamente à totalidade dos termos reunidos no termo negado, e não pode ser distribuída a cada um ou a alguns desses termos. Assim, digamos, se "par" é definido por "*D ⊕ E ⊕ F*", então o que "não-par" indica é "*não-(E ⊕ D ⊕ F)*", e não "*(não-E ⊕ não-F ⊕ não-D)*". Dito de outro modo, o que "não-par" encerra é *(não-E ou não-F ou não-D)*; e basta portanto que um termo contenha ou bem *não-E*, ou bem *não-F*, ou bem *não-D*, para que ele contenha *não-par*:

> "Que *não-B é não-BC* foi demonstrado em 76(bis). Mas nem sempre *não-BC é não-B*. Seria preciso inventar um modo de proposição formal, ou seja, geral, como se eu dissesse: é falso que todo negativo composto seja um negativo simples, ou seja, *não-~~YX~~ não = não-~~Y~~*, de modo que *~~Y~~* e *~~X~~* signifiquem duas [proposições] quaisquer se comportando de modo similar.
> 'Se *A é não-BC* daí não se segue ou que *A é não-B* ou que *A é não-C*; pois pode ser que *B seja = LM* e *C = NP*, e que *A* seja *não-LN*; desse modo, *A* seria *não-LMNP*, ou seja, *não-BC*. Entretanto, daí se segue que é falso ao mesmo tempo que *A é B* e *A é C*, ou seja, que *A é BC*"'[140].

Pode-se concluir daí que o termo negativo introduzido na negação de uma proposição afirmativa possui a forma mais geral de negação. Pois, em uma proposição do tipo "*A é não-*

---

[140] *Generales inquisitiones*, §104 e §105.

B", absolutamente nada é afirmado de *A*. Isso permite-nos concluir que para Leibniz, a negação, se se pode exprimir assim, possui sempre o escopo mais largo, tanto do ponto de vista da quantidade quanto daquele da qualidade. Trata-se sempre da negação proposicional.

Sobre o pressuposto existencial

O tratamento da negação vis-à-vis a quantificação conduzira Leibniz a uma tábua de conversão permitindo as mesmas regras de inferência – e portanto as mesmas regras de contradição, subalternação e oposição – exibidas pelo quadrado lógico. As proposições UA e PN são contraditórias e as proposições UN e PA são igualmente contraditórias. Duas regras de inferência, a conversão simples e a conversão por acidente[141], também têm aí lugar[142]. Estas conseqüências trazem com elas o problema do pressuposto existencial, estimado ser uma condição para a validade da conversão por acidente. Leibniz levanta a dificuldade no seu opúsculo conhecido como *Difficultates quaedam Logicae*, onde tenta manter a conversão por acidente sem todavia se comprometer com este pressuposto.

Ele sustenta-se sobre três teses centrais das *Generales inquisitiones*. A primeira é que se do ponto de vista do cálculo demonstrativo toda proposição pode ser tratada como um termo, quer dizer, se no procedimento do cálculo pode-se sempre fazer abstração das afirmações "é" ou "existe", conforme o caso, então pode-se sempre raciocinar apenas com termos. O resultado do raciocínio será válido, se a análise for bem feita. Mas o que comparecerá na posição de conclusão também será um termo, quer dizer, algo incomplexo:

> "Donde fica manifesto que o mesmo se dá nos Termos complexos e nos incomplexos. Pois provar que um termo complexo é verdadeiro é reduzi-lo a outros termos complexos verdadeiros, e assim sucessivamente até aos primeiros termos complexos verdadeiros, isto é, aos axiomas (ou proposições conhecidas por si), definições dos termos incomplexos que são provados verdadeiros; e experiências. Igualmente prova-se que os Termos incomplexos são verdadeiros reduzindo-os a outros termos incomplexos verdadeiros, assim sucessivamente até aos primeiros termos incomplexos verdadeiros, isto é, a termos concebidos por si, ou a termos dos quais somos experientes (ou em cujos similares somos experientes). Ainda que não seja preciso acrescentar isso, pois pode ser demonstrado que se, dentre semelhantes, um existe, os outros são possíveis"[143].

---

[141] "A *Conversão* dá-se seja simplesmente seja por acidente. A conversão que se faz simplesmente acontece no caso da universal negativa pelo (…) (*Nenhum piedoso é infeliz, portanto nenhum infeliz é piedoso* ou inversamente) e no caso da particular afirmativa (…) (*Algum rico é infeliz, portanto algum infeliz é rico*) e inversamente. A conversão por acidente acontece no caso da universal afirmativa…

'*Teorema 8*: A universal afirmativa pode ser convertida por acidente. *Todo sábio é piedoso. Portanto, algum piedoso é sábio*. Efetivamente, porque *todo sábio é piedoso. Portanto* (…) *algum sábio é piedoso. Portanto* (…) *algum piedoso é sábio*" (*Phil., V, 8, f, 23 - OFI*, p. 83).

[142] Ver *Generales inquisitiones*, §51 - §54.

[143] *Generales inquisitiones*, §61.

A segunda decorre do que mostra a conversibilidade entre as proposições *secundi adjecti* e *tertii adjecti*. Trata-se da consideração de que se a afirmação de existência, bem como a de essência, não pertencem ao conteúdo material da proposição, elas não podem mudar nada no procedimento da análise. A afirmação de existência, assim como a de essência, está implícita na proposição, pois uma e outra conformam a natureza da proposição enquanto tal. E isso independe de que a proposição se apresente sob uma forma particular ou universal. A conseqüência disso é que uma inferência não é válida se sua conclusão não preserva a mesma pressuposição constituindo as premissas das quais decorre. Isso quer dizer que, se se parte de proposições encerrando uma mera afirmação de essência, então a proposição que daí resulta não encerrará mais que uma afirmação de essência, pouco importa se esta proposição é universal ou não. Assim, no que concerne à conversão por acidente, a singular resultante da conversão não encerrará uma afirmação de existência, salvo se a universal da qual se infere encerrar uma afirmação existencial:

> "Por conseguinte, ao se dizer: *todo ridente é homem, portanto algum ridente é homem*, o sentido disso seria: *todo suposto ridente é homem, Portanto algum suposto ridente é homem*, donde se conclui corretamente: *algum homem* (a saber, um suposto) *é um suposto ridente*. Mas disso não se infere: *Portanto algum homem é ridente em ato*. Mas se dizes: *todo ridente em ato agora é homem*, pões efetivamente que alguém ri agora em ato e é homem, de modo que algum homem ri em ato. Com efeito, sempre se deve assumir que um termo é um verdadeiro Ser, mas *ridente agora em ato* não seria um Ser se fosse falso que alguém ri em ato; é uma impossibilidade hipotética que …basta"[144].

Por aí se observa que, para Leibniz, a quantidade de uma proposição não determina nada com respeito às afirmações de essência e de existência que podem constituí-la; quer dizer, uma proposição não é obrigatoriamente de essência ou de existência conforme seja universal ou particular. Assim como se pode pretender afirmar algo universalmente dos seres enquanto são atuais[145], assim também se pode pretender uma simples possibilidade a uma afirmação particular.

Portanto, antes que depender de um pressuposto existencial, a legitimidade da conversão por acidente é sustentada sobre o que vale para os raciocínios válidos em geral, e que se poderia chamar *preservação da suposição*: as conclusões dos raciocínios encerram sempre e necessariamente a mesma pretensão de asserção que as premissas das quais decorrem. Portanto, em um argumento em que nenhuma premissa encerra uma suposição de

[144] GP VII, pp. 216 – 217.

[145] Observemos que nas *Generales inquisitiones* o exemplo de proposição existencial do qual Leibniz se serve para apresentar a diferença entre as formas *secundi adjecti* e *tertii adjecti* é uma proposição universal: "*Todo*

existência, a conclusão não encerrará nenhuma afirmação de existência. Em contrapartida, se nas premissas trata-se de uma suposição de existência, então é legítimo pretender conferir à conclusão uma afirmação de existência. As suposições de essência ou de existência sendo bem observadas em cada um dos casos, será certo que a regra será sempre válida: as premissas sendo verdadeiras, a conclusão será igualmente verdadeira.

Sobre o princípio *salva veritate*

Leibniz parece ter enfim alcançado seu objetivo, qual seja, mostrar que toda proposição se deixa tratar como um termo e pode ser escrita sob a forma de uma proposição categórica afirmando ou negando uma relação de equivalência:

> "Se, como espero, posso conceber todas as proposições como termos, e as Hipotéticas como Categóricas, e tratar todas universalmente, isso promete uma admirável facilidade em minha característica e minha análise das noções, e seria uma descoberta extremamente importante"[146].

Unicamente o termo parcial "*é idêntico a*" é preservado como tal. Se, partindo dos termos figurando em cada um dos lados da identidade (ou da negação da identidade), e procedendo por análise, chega-se a um momento em que a proposição inteira se torna algo do tipo $A = A$, então a proposição foi demonstrada como verdadeira. Se, ao contrário, chega-se a algo do tipo $A \neq A$, então a proposição mostra-se indemonstrável, quer dizer, falsa. A relação de equivalência preservada na proposição mostra-se não aquilo sobre o quê a regra da análise se aplica, mas a forma segundo a qual a verdade ou a falsidade da proposição se explicita.

A regra para a análise aplica-se aos termos figurando em cada lado da relação de identidade. Trata-se do princípio de substituição dos equivalentes, a saber, o princípio *salva veritate*. Várias são as obras em que o lógico apresenta seu princípio[147]. Nas *Generales inquisitiones*, ele o formula da seguinte maneira:

> "Ora, *A e B são idênticos* significa que um pode ser substituído pelo outro em qualquer proposição *salva veritate*"[148].

Pode-se justificar o uso do princípio considerando os dois aspectos dos nomes ou termos, a saber, aquele concernente às suas relações de simbolização e aquele concernente às

---

homem é ou existe sujeito ao pecado", "*Homem sujeito ao pecado é ou existe, ou seja, é um ser em ato*" (*Generales inquisitiones*, § 144).

[146] *Generales inquisitiones*, §75.

[147] Ver por exemplo GP VII, p. 236; *OFI*, p. 259, § 12; *Phil., VII, D, II, 2, f. 28 - OFI*, p. 475.

[148] *Phil., VII, C, 21 – OFI*, p. 362.

suas relações de significação. Dois termos são idênticos relativamente às suas relações de significação quando são sinônimos. Isso quer dizer que a definição estabelecendo a relação de significação de um é a mesma estabelecendo a relação de significação do outro. Dois termos são idênticos relativamente às suas relações de simbolização quando simbolizam a mesma coisa. Dois termos podem ser idênticos sem serem sinônimos: quando suas definições são diferentes mas instituem uma mesma coisa.

A primeira restrição que Leibniz faz nas *Generales inquisitiones*, uma restrição aliás muito conforme ao que sustenta em outras ocasiões a propósito da diferença entre concretos e abstratos, refere-se a estes últimos: no cálculo, não se deve utilizar senão concretos, quer dizer, os termos considerados segundo suas relações de simbolização. Assim sendo, consideremos dois termos *A* e *B*, os quais simbolizam a mesma coisa mas significam diferentemente. Quando se substitui *A* por *B* em uma proposição *P* qualquer, não se modifica nada nas relações de simbolização desta proposição. Claro, não se trata mais da mesma proposição, pois as relações de significação de uma das suas partes foram alteradas. Mas trata-se sempre de uma mesma coisa ou situação simbolizada, quer dizer, as relações de simbolização da proposição *P* e da proposição *Q*, esta resultante da substituição, são idênticas: uma e outra simbolizam a mesma coisa. Assim sendo, evidentemente o valor de verdade de uma não poderia ser diferente daquele da outra: a coisa ou situação simbolizada é a mesma nos dois casos, de sorte que, se a coisa ou situação é (existe), as duas proposições serão verdadeiras; caso contrário, serão falsas.

Por aí se vê que, embora a regra se aplique a termos em contextos proposicionais, o fundamento da regra encontra-se nas suas relações de simbolização: é porque a coisa ou situação permanece inalterada, pouco importando a maneira como é apresentada pelas proposições, que se assegura a inalterabilidade do valor de verdade dessas proposições. Por outro lado, embora o fundamento disso seja a unicidade no plano da coisa, quer dizer, a homogeneidade na relação de simbolização, o que se toma por idêntico ou não são os termos, e não as coisas. São termos diferentes com respeito a suas relações de significação que são avaliados como idênticos ou não do ponto de vista de suas relações de simbolização[149].

---

[149] "*Termos equivalentes* são aqueles que significam a mesma coisa, como *triângulo* e *trilátero* (*Phil., VII, B, II, 10 – OFI*, p. 240).

Esta interpretação das condições de aplicação e justificação[150] do princípio *salva veritate* em Leibniz não é unânime. Certos autores sugerem que o filósofo consideraria o princípio como se aplicando antes a indivíduos que a termos. Isso quer dizer que o que seria substituível seriam os termos, mas o que seria determinado como idêntico ou não seriam os indivíduos satisfazendo as propriedades simbolizadas pelos termos. Haveria assim uma inversão das condições de interpretação apresentadas acima: ao invés de se referir à essência, o princípio se referiria aos indivíduos satisfazendo ou não uma determinada essência. A substituição dos termos *salva veritate* seria o critério para determinar a identidade ou não das coisas apresentadas através dos termos.

Benson Mates pode ser mencionado como sustentando esta interpretação. Ele justifica sua posição apoiando-se sobre duas alegações: 1) a aplicabilidade do princípio a termos ou conceitos torna-o supérfluo, e 2) sua interpretação como aplicando-se a termos não é compatível com todas as afirmações de Leibniz sobre a identidade[151]. Para mostrar a esterilidade da aplicação do princípio a termos, Mates afirma:

> "…se o conceito *A* é idêntico ao conceito *B*, então supostamente o resultado de substituir *B* por *A* em uma proposição *P* não será alguma outra proposição *Q* que tem o mesmo valor de verdade que *P*, mas será ainda a própria proposição *P*. Por outro lado, se o conceito *A* é diferente do conceito *B*, e se o conceito *A* é parte da proposição *P*, então o resultado de substituir *B* por *A* em *P* será uma proposição diferente *P*'. então, a cláusula *salva veritate* no princípio pareceria inteiramente supérflua, assim como a referência a todas as proposições. Quem quer que possa reconhecer a mesma proposição duas vezes (quando a vê com seus olhos da mente) – e quem quer que não possa fazer isso está em uma condição pobre para ter assesso aos valores de verdade das proposições – poderia com base nisso obter o seguinte critério mais simples: sejam *A* e *B* conceitos, e seja *P* uma proposição na qual *A* ocorre; então *A* é o mesmo que *B* se e somente se o resultado de substituir *A* por *B* em *P* for o mesmo que *P*"[152].

Poderia ser dito, com base nessa citação, que, segundo Mates, um termo encerra em sua significação não os termos suficientes para precisar a coisa significada, mas todos os termos simbolizando as propriedades necessárias à coisa significada. Em uma palavra, todo termo significaria uma definição perfeita ou essencial da coisa. Nessas condições, é evidente que toda relação de identidade entre termos seria uma relação de sinonímia; e é evidente também

---

[150] Não se pode interpretar esta justificação como uma prova, no sentido formal, do princípio. Uma tal prova, Leibniz a formula da seguinte maneira:

"Formulo o seguinte teorema: *Se A pode ser substituído por toda parte <ubivis> no lugar de B, então B pode ser substituído por toda parte no lugar de A, salva veritate*. O que demonstro com o auxílio do Axioma: *B pode ser substituído por toda parte no lugar de B*. Ora, se *A* pode ser substituído por toda parte no lugar de *B* (de hipótese), ele pode substituí-lo na ocorrência posterior daquele no Axioma: *B pode ser substituído por toda parte no lugar e B*, e disso resulta: *B pode ser substituído por toda parte no lugar de A*. Como se queria demonstrar" (*Phil. VII, B, II, 42 – OFI*, p. 255).

[151] *The Philosophy of Leibniz*, p. 125.

que, nessas condições, a aplicação do princípio a esses termos seria efetivamente supérflua. Mates parece considerar por outro lado que os termos possuem uma segunda relação, a saber, uma relação aos indivíduos satisfazendo suas respectivas definições. A substituição *salva veritate* de um termo por um termo diferente nos contextos proposicionais permitiria decidir se os indivíduos satisfazendo um certo termo permanecem sempre os mesmos ou não.

Ora, uma tal interpretação é incompatível com a maneira como Leibniz considera os diferentes tipos de definições. Uma definição não é obrigatoriamente a reunião dos símbolos de todas as propriedades essenciais da coisa: basta-lhe apresentar os símbolos das condições suficientes para identificar a coisa como tal. Se assim é, então é falso que dois termos, por simbolizar uma mesma coisa, sejam sinônimos; se eles possuem significações diferentes, eles são diferentes por suposição. Sua identidade ou sua diferença, no sentido que interessa para o princípio de substituição, é justamente aquela que se determina a partir das relações de simbolização dos termos: dois termos não sinônimos são idênticos se e somente se possuem sempre a mesma relação de simbolização. Para Leibniz, o que é substituível *salva veritate* **é** o que é idêntico, a saber, os termos com as mesmas relações de simbolização.

Essas considerações não respondem contudo a todas as restrições de Mates à interpretação aqui proposta. Segundo ele, nem todas as afirmações de Leibniz sobre a identidade ratificam a tese de que o princípio *salva veritate* concerniria a uma regra de identidade entre termos. Mates apresenta duas passagens em que as afirmações de Leibniz pareceriam reforçar antes a tese de que o princípio se aplicaria a indivíduos. A primeira dessas passagens concerne a uma ocorrência em que Leibniz tenta justificar um outro princípio, o qual é completamente estranho à sua lógica, não sendo sequer mencionado nas obras conhecidas em que se dedica a essa disciplina. Trata-se do princípio da identidade dos indiscerníveis[153]:

> "Basta que eu diga que não pode haver dois singulares em tudo semelhantes, por exemplo, dois ovos; é necessário que algo possa ser dito de um que não possa ser dito do outro, caso contrário eles poderiam se substituir mutuamente, e nenhuma razão haveria pela qual não fosse melhor que fossem ditos um e o mesmo. Além disso, se possuem predicados diversos, certamente diferem os conceitos nos quais inerem aqueles predicados"[154].

A alegação de Mates para interpretar esta passagem como elucidando as condições de aplicação do princípio *salva veritate* é que Leibniz partiria de uma diferença entre os ovos para estabelecer uma diferença entre seus respectivos predicados e daí entre seus conceitos.

---

[152] Id. Ibid.
[153] O princípio da idendidade dos indiscerníveis será abordado no Apêndice I deste estudo.

Se os ovos fossem idênticos, espanta-se Mates, "os ovos poderiam ser substituídos um pelo outro!". Mates parece daí concluir que Leibniz "claramente está aplicando o princípio *salva veritate* aos ovos, não aos conceitos (sic), e visto que ele logo depois coloca explicitamente que os conceitos diferirão se os ovos diferem, dificilmente pode ser sugerido que nesse caso quando ele diz 'ovos' ele realmente queira dizer 'conceitos de ovos'"[155]. É preciso assinalar contudo que não é porque Leibniz teria afirmado a possibilidade de substituição de um ovo pelo outro que se deve pensar que ele aí esteja fazendo um uso do princípio *salva veritate*. Na passagem citada por Mates, Leibniz tenta sustentar sua tese de que não há dois objetos diferentes *solo numero*[156]. A seu turno, esta tese exprime uma exigência do princípio de identidade dos indiscerníveis, cujas condições de aplicação são, como o próprio Mates reconhece, completamente diferentes daquelas do princípio *salva veritate*[157]. Repitamos que o princípio da identidade dos indiscerníveis não é tematizado nos trabalhos leibnizianos consagrados a seu cálculo lógico[158].

Na outra passagem mencionada por Mates lê-se:

> "Coisas que são em realidade distintas são usualmente distinguidas pelos sentidos; coisas que são conceitualmente distintas, isto é, que são formalmente mas não realmente distintas, são distinguidas apenas pelo espírito. De fato, no plano, Triângulo e Trilátero não diferem na coisa <*in re*> mas apenas em conceito, e portanto em realidade elas são a mesma, mas não formalmente. Trilátero como tal menciona lados; Triângulo, ângulos. Um trígono *qua* triângulo tem três ângulos iguais a dois ângulos retos; *qua* trilátero, ele tem dois lados sempre maiores que o terceiro"[159].

De acordo com Mates, antes que afirmar que os conceitos "triângulo" e "trilátero" são idênticos, na passagem citada Leibniz afirmaria que são diferentes; seriam as coisas mesmas (*res*) que seriam aí consideradas idênticas. Todavia, é preciso lembrar que "*in conceptu*" para

---

154 *Vorausedition*, p. 187 – B. Mates, op. cit., pp. 126-127.
155 *The philosophy of Leibniz*, p. 127.
156 No contexto em que a passagem se encontra, Leibniz discute problemas ligados à individuação e às condições de individuação, e não questões específicas da sua lógica e ligadas ao princípio de intersubstituição *salva veritate*.
157 Ver *The Philosophy of Leibniz*, p. 134. É aliás espantoso que Mates se sirva da passagem citada para ratificar sua interpretação do princípio *salva veritate* e que mais tarde também a utilize em sua exposição sobre o princípio leibniziano da identidade dos indiscerníveis (Cf. op. cit., p. 133).
158 Este princípio será tratado no Apêndice I deste trabalho.
159 LH IV, VIII, 61r. Na ausência do original (trata-se de uma passagem de um texto ainda inédito), este texto é traduzido a partir da versão em inglês proposta por Mates, o que pode ter como conseqüência uma defasagem considerável com respeito à formulação de Leibniz*. Em todo caso, pode-se apresentar outras ocorrências do mesmo argumento, como o que é afirmado pouco antes do que foi acima referido dos *Novos Ensaios* (IV, vii, §2 - §4); ver também *N.E.*, IV, ii, §1, et *Phil., VII, B, II, 63 – OFI*, p. 261.
*Pode-se por exemplo duvidar que as palavras "coisas" figurando no início da citação corresponderiam à expressão latina "*res*". Com efeito, constata-se em Mates uma certa inclinação a traduzir a expressão "*eadem sunt*" por "*those things are the same*" (Comparar por exemplo a tradução feita por Mates (p. 123 – ver n.6) da caracterização da identidade que Leibniz apresenta em GP VII, p. 228).

Leibniz não significa o mesmo que o que Mates chama "conceito". Conceito, *conceptus* para Leibniz, já foi visto, refere-se às noções que encerra a idéia da coisa visada. O conceito de uma coisa corresponde ao que, no plano do pensamento, evoca as idéias correspondentes aos símbolos constituindo a definição relativa à idéia. Poderia portanto ser dito que o conceito de uma coisa é correlativo à significação da definição apresentando esta coisa. Ser diferente *in conceptu* é ser diferente no plano das idéias correlativas aos símbolos constituindo as definições, o que Leibniz denomina *modus concipiendi*, modo de conceber. Ora, tudo o que se está autorizado a dizer quando dois termos diferentes no modo de conceber se apresentam é que eles não possuem a mesma significação; mas daí não se pode concluir que não sejam idênticos, quer dizer, que não possuam as mesmas relações de simbolização. Evidentemente, partindo das suposições de Mates, a saber, que não há diferença entre significação e simbolização, é justo conferir à passagem citada a interpretação por ele pretendida. Mas essas suposições são incompatíveis com as teorias leibnizianas da definição e a categorização que Leibniz apresenta para classificar as definições segundo o modo como apresentam a coisa definida.

Admitindo que essas considerações bastam para justificar a recusa de uma interpretação tal como a de Mates, venhamos a uma dificuldade. Para Leibniz, se a identidade entre termos diferentes no modo de conceber tem lugar, então ela pode ser demonstrada[160]. Isso quer dizer que se dois termos são idênticos – claro, relativamente a suas respectivas relações de simbolização –, é sempre possível que esta identidade seja tornada evidente pelos símbolos. Isso significa que sempre se pode pretender reduzir uma proposição verdadeira do tipo "$C = B$" a uma proposição da forma "$A = A$":

> "*A coincide com B* se um pode ser substituído pelo outro *salva veritate*, ou seja, se resolvendo um e outro pela substituição dos valores (ou seja, das definições) no lugar dos termos, nos dois lados aparece o mesmo – o mesmo, digo, formalmente. Como por exemplo se nos dois lados aparecesse L.M.N. Porque a verdade é resguardada <*salva veritate*> quando se fazem mudanças decorrentes da substituição da definição no lugar do definido ou o contrário. Disso se segue que, se *A* coincide com *B*, então *B* coincide com *A*"[161].

Hidé Ishiguro critica esta formulação considerando-a infeliz e infiel à verdadeira maneira como Leibniz concebe seu princípio. Isso porque, segundo ela, essa formulação revelaria uma confusão entre uso e menção, confusão que nos reconduziria à suspeita, já erguida por Mates, de que o princípio seria supérfluo:

[160] "Toda definição é um predicado composto recíproco de um nome a partir do qual todos os outros são demonstrados" (*OFI*, p. 243).

> "Expressões são formalmente idênticas uma à outra se elas não apenas expressam conceitos idênticos mas são feitas dos mesmos símbolos ou palavras. Se esta é a correta leitura, então é uma confusão de Leibniz falar de termos ou conceitos como sendo formalmente idênticos"[162].

O que Ishiguro contesta na formulação de Leibniz apresentada anteriormente é que a identidade aí exigida, a saber, a identidade formal entre os termos comparecendo na relação de equivalência remete a uma relação de sinonímia. Os símbolos seriam idênticos não apenas porque se comportariam similarmente nos contextos proposicionais, mas sobretudo porque a maneira como eles especificariam as condições suficientes para identificar o simbolizado seria exatamente a mesma. A identidade formal consistiria em uma identidade entre os termos que cada uma das definições evocaria para apresentar a coisa. A resposta de Ishiguro a esta dificuldade consiste em recusar que Leibniz tivesse se exprimido bem na passagem. O critério para a identidade dos termos, sustenta ela, esgota-se na comparação de seus comportamentos em todas as proposições segundo a regra *salva veritate*; mas isso não quer dizer que a relação de equivalência entre um e outro seja redutível a uma identidade formal.

A dificuldade em aceitar a interpretação de Ishiguro reside evidentemente em que a recusa de que a identidade entre as expressões visadas por Leibniz tenha esta dimensão "formal" acarreta como conseqüência a recusa de que, para ele, uma proposição é demonstrada quando é reduzida a algo da forma "$A = A$". Ora, isso parece de tal modo contrário às intenções do filósofo que não se crê necessário aqui reintroduzir a discussão a respeito. A questão que se coloca, portanto, é se a identidade formal, tal como a descreve Ishiguro, a saber, uma identidade entre os símbolos, consiste e se esgota realmente em uma relação de sinonímia. Dito de outro modo, uma vez que se deve aceitar uma tal identidade formal como o objetivo da demonstração, é preciso averiguar se Leibniz concebia efetivamente o princípio *salva veritate* como restrito a relações de sinonímia.

A análise caracteriza-se por um procedimento de substituição de equivalentes particular, pois a simples relação de identidade reconhecida entre os termos para ela é uma condição necessária mas não suficiente. Com efeito, analisar um termo é resolvê-lo, quer dizer, é proceder à sua substituição por outros termos mais simples cuja reunião constitui a significação do primeiro[163]. Ora, as substituições permitidas a partir do princípio *salva veritate* não se restringem a substituições em que a resolução ocorre. O único critério de substituição

---

[161] *OFI*, p. 362.
[162] *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, p. 21.
[163] *Phil., VII, B, II, 57 – OFI*, p. 258.

imposto no princípio é a preservação do valor de verdade da proposição, pouco importa se o que foi substituído é mais simples ou mais complexo que o que o substituiu. A regra de substituição de equivalentes aplicável ao procedimento de análise resulta de uma restrição ao princípio *salva veritate*: é preciso que o que substitui seja sempre constituído de termos mais simples que o que ele substitui. Na análise, é preciso que o definido seja sempre substituído por sua definição, mas não o contrário. A análise impõe um procedimento que não observa o caráter simétrico da relação de identidade: a análise tem apenas um único sentido, a saber, aquele que se determina pelo procedimento de resolução[164].

Para Leibniz, já se sabe, não se coloca a questão se a definição é idêntica à coisa definida: a definição *institui* a coisa. Assim, o nome da coisa, quer dizer, o signo que resume a definição *é* a coisa no contexto proposicional. Sabe-se também que, para ele, uma coisa pode receber várias definições. Todavia, dessas definições uma única apenas – qual seja, a perfeita ou essencial – pode, segundo Leibniz, tornar todas as demais demonstráveis. Por conseguinte, uma única dessas definições pode tornar demonstrável a relação de equivalência entre as referidas definições: apenas a definição perfeita ou essencial da coisa pode tornar compreensível *a priori* por que todas suas outras definições são definições diferentes de um mesmo ser. Os termos envolvidos na definição perfeita devem portanto ser aqueles a partir dos quais se compõem todos os outros termos constituindo as definições nominais da coisa. De sorte que, exaustivamente resolvidos, os termos constituindo as diferentes definições de uma coisa devem apresentar aqueles constituindo a definição perfeita da mesma coisa. Caso contrário não seria evidentemente a mesma coisa, pois, conforme já foi considerado, a definição da coisa *institui* a coisa. Ora, se os termos intervindo em uma definição perfeita não são os mesmos figurando na análise exaustiva de uma outra definição, então essas duas definições não determinam a mesma coisa.

Assim sendo, pode-se dizer que, de uma definição qualquer de algo, pode-se, por análise, chegar à sua definição essencial, e desta a todas as demais definições daquele algo. Igualmente, pode-se atribuir uma definição de uma coisa como predicado a um nome resumindo uma outra definição da mesma coisa, e pode-se evidentemente demonstrar uma tal atribuição. Mas isso não significa que todas as definições de uma coisa se equivalham no plano de suas significações. Pois o que permite que se passe de uma definição à outra por

[164] Como observa M. Fichant, "a definibilidade não é uma relação simétrica como o são a identidade e a substitutibilidade. Por conseguinte, o 'é' da identidade definicional envolve a dissimetria do *definiens* e do *definiendum*, que para Leibniz não concerne a uma convenção linguística, mas a um encadeamento essencial e naturalmente irreversível dos conceitos, comum ao nosso pensamento e ao entendimento divino " (*Les axiomes de l'identité*, p. 182)

análise é a unicidade da coisa, expressa pela sua definição essencial. Poderia por exemplo ser dito que o triângulo é idêntico ao trilátero não porque a análise de um e outro mostra que são sinônimos, mas porque ela mostra que o que faz com que um objeto seja triângulo é o mesmo que faz com que um objeto seja trilátero, e isso malgrado "ser triângulo" e "ser trilátero" continuem sendo diferentes. Assim, quando se analisa uma definição e daí se chega a uma outra, nem por isso se modifica suas respectivas significações. E isso se atesta pelo reconhecimento de que, por exemplo, a redução de uma equivalência do tipo "o triângulo é idêntico ao trilátero" a uma identidade não torna verdadeiro, no abstrato, dizer "a triangularidade é idêntica à trilateralidade"; esta última continua falsa.

Isso parece bastar para que se conclua que, se a redutibilidade da equivalência entre termos diferentes a uma identidade formal não modifica suas respectivas relações de significação, então a tese da redutibilidade dos idênticos à identidade formal não se reduz obrigatoriamente à sinonímia. E, visto que para Leibniz as relações de significação dos termos permanecem inalteradas, então sua pretensão de tornar toda relação de identidade entre termos redutível a uma formulação da forma "$A = A$" não o compromete com as dificuldades levantadas por Benson Mates relativamente à inutilidade da aplicação do princípio *salva veritate* a termos.

Antes de finalizar esta exposição, é preciso observar que a relação à coisa em que se encontra o fundamento das relações de identidade entre termos não se confunde com as relações entre as extensões dos termos. Dito de outro modo, a relação à coisa constituindo o fundamento da identidade dos termos consiste na relação à essência, ao que torna sua identidade redutível a uma formulação do tipo "$A = A$". Ela não se confunde nem depende de modo algum do que se passa no plano da extensão dos termos, quer dizer, no plano do conjunto dos indivíduos satisfazendo as definições correlativas. Esta observação é importante porque a concepção de que as condições de identidade entre termos se refeririam a suas relações de simbolização poderia nos conduzir ao erro de supor que, para Leibniz, a equivalência no plano da extensão dos termos bastaria para que se concluísse que a essência que exprimem seria a mesma.

Chris Swoyer revela cometer este erro. Segundo Swoyer, a noção intensional de verdade teria conduzido Leibniz a assumir que se a extensão de dois termos é equivalente, então eles seriam idênticos, quer dizer, teriam as mesmas relações de simbolização[165]:

---

[165] Cf. *Leibniz on intension and extension*, p. 103.

> "É bem surpreendente, visto que tipicamente se pensa ser uma questão contingente, antes que lógica, [considerar] quais indivíduos estão na extensão de um dado conceito. Por exemplo, poderia acontecer que todos os ciclistas fossem matemáticos, de modo que a extensão do conceito *ser um ciclista* fosse um subconjunto da extensão do conceito *ser um matemático*. Mas poucos filósofos concluiriam que o conceito *ser um matemático* estivesse em algum sentido incluído no conceito *ser um ciclista*.
>
> 'Leibniz concorda que é sempre uma questão contingente que um dado indivíduo esteja na extensão do conceito α. Mas para ele isso significa que seria requerido uma análise infinita para mostrar que α está incluído no conceito daquele indivíduo, e por causa de sua teoria da verdade predicado-no-sujeito, ele está comprometido com *EI* [que a equivalência na extensão implica a equivalência nas condições de simbolização]"[166].

Para melhor tratar do problema, retornemos ainda uma vez às diferentes caracterizações que Leibniz propõe para as definições. Já se sabe que, para ele, quando se tem unicamente uma definição nominal, não se tem a garantia de que se refere a uma coisa, quer dizer, que aquela definição apresenta uma possibilidade. Quando se obtém a confirmação daquela definição nominal, sem contudo compreender sua possibilidade *a priori*, tem-se uma definição real mas provisional garantindo pelo fato (empiricamente) a possibilidade da coisa. E, nessa mesma medida, quando se constata pela experiência que um mesmo ser satisfaz várias definições nominais, mas não se sabe como isso é possível, então tem-se uma definição provisional garantindo pelo fato (empiricamente) que uma mesma coisa satisfazendo todas as propriedades apresentadas por cada uma das definições nominais é possível. E quando se pode enfim compreender *a priori* como uma tal reunião é possível, tem-se uma definição real e essencial da coisa em que esta reunião se realiza.

Ora, é preciso observar que dizer 1) se os indivíduos possuindo a propriedade *A* são os mesmos indivíduos possuindo a propriedade *B*, então *A* é idêntico a *B*, e 2) se os indivíduos possuindo a propriedade *A* são os mesmos indivíduos possuindo a propriedade *B*, então a conjunção "*AB*" apresenta uma possibilidade, é dizer duas coisas completamente diferentes. Pois a primeira dessas formulações tem um apoio puramente epistêmico e não pode se eleger ao estatuto de um princípio para a lógica, nem tampouco ter qualquer eco no tratamento lógico das relações e formas proposicionais. A outra, ao contrário, é completamente conforme às regras do cálculo leibniziano:

> "Por conseguinte, entre os primeiros princípios está que termos os quais percebemos existir no mesmo sujeito não envolvem contradição. Ou seja, se *A* é *B*, e *A* é *C*, então certamente *BC* é possível, ou seja, não envolve contradição"[167].

---

[166] *Leibniz on intension and extension*, p. 103.
[167] *Generales inquisitiones*, §69.

É preciso observar que a conclusão "*BC* é possível" tem a forma de uma proposição particular, e não a forma de uma proposição universal, a qual seria "*B não-C* não é" (ou *C não-B* não é[168]). Isso significa que o conhecimento *a posteriori* de que todos os indivíduos que são *B* sejam igualmente *C* e *vice-versa* não permite que se conclua que a negação da equivalência entre *B* e *C* envolva contradição. Somente se a análise das noções *B* e *C* mostra que "$B \neq C$" envolve contradição formalmente, somos legitimamente autorizados a afirmar a equivalência lógica entre *C* e *B*[169]. A aplicação eminentemente intensional do princípio *salva veritate* garante portanto que é legítimo pretender que, se uma coextensão entre termos, quer dizer, uma equivalência no plano da extensão dos termos (dos indivíduos satisfazendo a essência que simbolizam) é conhecida *a posteriori*, então é certo que há uma definição do ser em que uma tal equivalência extensional se realiza permitindo conhecer *a priori* como a reunião dessas propriedades em um mesmo ser é possível. Mas esta aplicação intensional do princípio não autoriza que se pretenda a impossibilidade lógica de um ser *D* tal que ele seja *B* mas não seja *C* (ou, evidentemente, *vice-versa*) sobre o apoio exclusivo do conhecimento *a posteriori* de uma coextensão entre dois termos:

> "Objeta-se que ao dizer: *Todo ouro é fixo*, se pela idéia do ouro se entende a reunião de algumas qualidades em que a fixidez está compreendida, não se faz senão uma proposição idêntica e vã, como se se dissesse: *O fixo é fixo*; mas se se entende um ser substancial, dotado de uma certa essência interna, cuja fixidez é um desdobramento, não se falará inteligivelmente, pois esta essência real é completamente desconhecida. Respondo que o corpo dotado de certa constituição interna é designado por outras marcas externas em que a fixidez não é em absoluto compreendida: como se alguém dissesse: *O mais pesado de todos os corpos é ainda um dos mais fixos*. Mas tudo isso não é senão provisional, pois poderia ser encontrado algum dia um corpo volátil, como poderia ser um mercúrio novo, que fosse mais pesado que o ouro, e sobre o qual se nadasse, como o chumbo nada sobre nosso mercúrio"[170].

---

[168] Supondo *B* e *C* como possíveis em si mesmos, "*C não-B*" e "*B não-C*" redundariam no mesmo, em virtude do caráter puramente privativo dos termos da forma "*não-Y*".

[169] O que pode ratificar a identidade entre as noções *B* e *C* não é a resolução de cada uma das noções individuais encerrando *BC* para avaliar se uma equivalência extensional se encontra, como insinua Swoyer. O que pode ratificar aquela identidade é unicamente a resolução de ambos os termos, *B* e *C*. Com efeito, uma equivalência extensional preservaria ainda a natureza hipotética da pretensa equivalência entre "*B*" et "*C*", visto que sempre se poderia perguntar pela possibilidade de um indivíduo qualquer sendo seja *B não-C* seja *C não-B*. Ela não resolveria o problema da prova *a priori* da 'identidade entre *B* e *C*.

[170] *N.E.*, III, VI, §14 - §17 – p. 243. FILALETO: *Podemos dividir a idéia nesse caso sem prejuízo da coisa: mas quando a natureza mesma a divide, é uma questão se a espécie permanece. Por exemplo: se houvesse um corpo que tivesse todas as qualidades do ouro, exceto sua maleabilidade, ele seria ouro? Depende dos homens decidi-lo. São eles que determinam as espécies das coisas.*

'TEÓFILO: De modo algum, eles não determinariam senão o nome. Mas esta experiência nos ensinaria que a maleabilidade não tem conexão necessária com as outras qualidades do ouro, tomadas em conjunto. Ela nos ensinaria portanto uma nova possibilidade e por conseguinte uma nova espécie" (*N.E.*, III, VI, §35 – p.253).

Pode-se portanto concluir que a interpretação de Swoyer revela-se o fruto de uma confusão entre dois níveis, o epistêmico e o lógico, confusão que não é cometida por Leibniz.

Sobre os contextos intensionais

Se se pretende assumir a universalidade da regra *salva veritate* como princípio para o procedimento de substituição de termos, não se pode ignorar a dificuldade colocada pelo que se denomina comumente os "contextos intensionais". Trata-se de ocasiões em que a relação de simbolização do símbolo é transferida da coisa à sua significação, quer dizer, o símbolo passa a se comportar de modo a simbolizar sua própria significação. Para exprimi-lo segundo uma terminologia leibniziana, trata-se de contextos em que o papel do termo enquanto um concreto é apresentar um abstrato. Para Leibniz, quando a situação acima descrita tem lugar, o princípio *salva veritate* não funciona:

> " A ∞ B significa que *A* e *B* são *idênticos*, ou seja, podem ser substituídos onde quer que seja <*ubique*>. A não ser que isso seja impedido, por neles ocorrer que um termo qualquer seja considerado segundo uma certa relação; por exemplo, o triângulo e o trilátero são admitidos idênticos; contudo, se dizes *o triângulo, enquanto tal <quatenus tale>, tem 180 graus*, não se pode substituir *trilátero*. Nele há algo de material"[171].

A dificuldade em aceitar uma tal restrição ao princípio *salva veritate* reside nas suas conseqüências para a pretensão de que toda verdade seja demonstrável. Com efeito, se essa maneira como os abstratos são utilizados como concretos nos contextos proposicionais os torna irredutíveis a concretos, quer dizer, se é impossível convertê-los em concretos preservando as relações de simbolização da proposição, então é ilegítimo pretender que todas as verdades sejam demonstráveis. Pois o princípio pelo qual as proposições seriam analisáveis não seria universalmente válido. Por conseguinte, se Leibniz pretende manter que toda verdade é demonstrável, ele deve possuir uma resposta à dificuldade posta pelos contextos intensionais. Mesmo se ele não a expõe explicitamente, é preciso que se possa encontrar em seus escritos elementos suficientes para oferecer uma solução satisfatória à questão.

Examinemos mais atentamente o que o filósofo alega para explicar por que o princípio *salva veritate* não funciona em casos como aqueles do exemplo apresentado acima. Segundo ele, isso se deve ao fato de que a expressão *quatenus tale*, referida ao termo "triângulo", introduz algo de material. Com efeito, nesse contexto, esta expressão assinala que "triângulo" é tomado, não simplesmente como apresentando a essência que especifica. Ele é tomado também a partir da maneira como reúne os termos para fazê-lo. Isso não significa contudo que

[171] *Phil., VII, B, II, 63 – OFI*, p. 261.

"triângulo" aqui possa ser compreendido como um puro abstrato: pois não se pode substituí-lo por "triangularidade", já que é o triângulo, e não a triangularidade, que possui ângulos; é, pois, a coisa enquanto tal que possui ângulos cuja soma perfaz 180º. Todavia, possuir ângulos não é uma propriedade evocada pelo termo "trilátero"; dito de outro modo, não é enquanto ela possui lados, mas enquanto possui ângulos, que a coisa designada seja por "triângulo" seja por "trilátero" tem 180º.

Assim descritos os papéis desempenhados pelos termos, poderia ser dito que aí não se trata nem de um mero abstrato, nem tampouco de um concreto; trata-se de algo que se comporta como um concreto mas que *está por* um abstrato. Leibniz nomeou esta maneira particular como se pode utilizar um termo como "reflexiva":

> "*O predicado de uma proposição universal afirmativa, ou o conseqüente em uma proposição afirmativa, podem ser colocados* salva veritate *no lugar do sujeito ou no lugar do antecedente, respectivamente, em outra porposição em que o sujeito da primeira é predicado, ou em que o antecedente da primeira é o conseqüente, respectivamente*. Mas devem ser excetuadas as proposições reduplicativas, nas quais atestamos de um termo qualquer que ele é tão estritamente expresso que recusamos substituí-lo por outro; pois elas são reflexivas e estão para o pensamento, como as proposições materiais estão para o discurso <*vocum*>"[172].

Nesta passagem, Leibniz expõe não apenas a maneira como concebe geralmente o que compreende por um termo tomado de modo reflexivo, mas também o tipo de proposição em que tal ocorrência tem lugar: trata-se de proposições reduplicativas, nas quais os termos envolvem certas relações de natureza particular. Pode-se caracterizar esta natureza particular como consistindo em uma dupla referência de um certo termo a um outro termo no contexto proposicional[173].

Assim compreendida a natureza do termo reflexivo, pode-se considerar a possibilidade de que as regras já expostas para o tratamento das relações em Leibniz nos forneçam as condições suficientes para que possamos reescrever a proposição reduplicativa, de modo a substituir os termos reflexivos por concretos, sem prejuízo das condições de simbolização da proposição. Nesse caso, a proposição poderia satisfazer as condições formais requeridas para que ela se preste a se submeter ao procedimento demonstrativo. Para testar esta possibilidade, examinemos uma terceira passagem em que Leibniz se refere ao problema:

> "Se *A* é *B* e *B* é *A*, então *A* e *B* são ditos **idênticos**. Ou *A* e *B* são **idênticos** se podem se substitur um ao outro onde quer que seja <*ubique*> (exceto porém naqueles casos em que se trata não da coisa, mas do modo de conceber, em que certamente diferem. Como *Pedro*

---

[172] *Phil. VII, C, 63 – OFI*, p. 403.

[173] Ver a respeito M. Mugnai, *Intensionale Kontexte und 'termini reduplicativi' in der Grammatica rationis von Leibniz.*

e *Apóstolo que renegou Cristo* são idênticos, e um termo pode ser substituído pelo outro, a não ser quando considero aquele modo de conceber, que alguns chamam **reflexivo**; por exemplo, se digo *Pedro na medida em que <quatenus> foi o Apóstolo que renegou Cristo, nessa medida <eatenus> pecou*, certamente não posso substituir *Pedro*, ou seja, não posso dizer *Pedro, na medida em que foi Pedro, pecou*"[174].

Neste exemplo, três coisas são explicitamente afirmadas: 1) "*Pedro é apóstolo*", 2) "*Pedro renegou Cristo*", e 3) "*Pedro pecou*". Evidentemente, a simples conjunção dessas três proposições não esgota todas as condições de significação da proposição total. Com efeito, esta conjunção deixa de lado um elemento absolutamente importante, a saber, a contribuição que o par *quatenus…eatenus* traz para essas condições de significação: esse par introduz uma relação particular entre a última dessas proposições e a conjunção das duas primeiras: ele introduz a afirmação de que essa conjunção contém aquela (a última proposição). Dito de outro modo, ele introduz a afirmação de que a verdade dessa conjunção é uma condição suficiente para a verdade daquela. Assim sendo, poderíamos parafrasear a proposição original da maneira seguinte: "*Pedro foi apóstolo e Pedro renegou Cristo e* por isso mesmo (*eo ipso*) *Pedro pecou*"; e a partir daí se poderia finalmente chegar a "(*Pedro sendo apóstolo e Pedro renegando Cristo*) = *Y Pedro pecando*".

Assim apresentada, a proposição satisfaz todas as condições formais para se submeter ao procedimento demonstrativo, sem qualquer prejuízo de suas condições de significação. O desmembramento de "*Pedro foi o apóstolo que renegou Cristo*" em "*Pedro foi apóstolo e Pedro renegou Cristo*", o qual é absolutamente legítimo segundo as regras do cálculo[175], permite algo fundamental: eliminar a substitutibilidade de "*apóstolo renegando Cristo*" por "*Pedro*"; pois o desmembramento do predicado idêntico transforma cada proposição categórica resultante em uma proposição do tipo "*A contém B*", eliminando a equivalência que supostamente permitiria a substituição. É claro que se pode reconduzir essas proposições a proposições da forma universal, através da utilização do signo da particularidade, conforme as regras do cálculo. A proposição poderia ser apresentada nesse caso como "(*Pedro = Z apóstolo* **e** *Pedro = W renegando Cristo*) = *Y Pedro pecando*".

Antes de concluir esta parte, consideremos ainda um segundo tipo de circunstância em que contextos intensionais são engendrados. Trata-se de ocorrências de proposições do tipo "*x* acredita que P", "*x* sabe que P", etc. Para examinar esses tipos de contextos, atenhamo-nos ao que Leibniz afirma a respeito nos seus *Novos ensaios*, IV, vii, §2 - §4:

---

[174] *Vorausedition*, p. 185.
[175] "*A* é *B* e *A* é *C* é idêntico a *A* é *BC*" (*Generales inquisitiones*, §102).

> "…se alguém tivesse dito que as *pérolas do Sr. Slusius* (das quais vos falei não faz muito) *não são linhas da parábola cúbica*, ele teria se enganado, e contudo isso teria parecido evidente a muitas pessoas. O falecido Sr. Hardy, conselheiro no Châtelet de Paris, excelente geômetra e orientalista e muito versado nos antigos geômetras, que publicou o comentário de Marinus sobre os *Data* de Euclides, estava de tal modo persuadido de que a secção do cone, que se chama elipse, é diferente da secção oblíqua do cilindro, que a demonstração de Serenus lhe parecia um paralogismo <*paralogistique*> e não pude obter nada com ele por minhas advertências (…). Mas eu aleguei isso apenas para mostrar o quanto se pode enganar ao negar uma idéia da outra, quando não se as aprofundou o bastante onde é preciso".

Aqui o filósofo assinala que, embora o termo "*secção oblíqua do cilindro*" seja idêntico ao termo "*secção cônica*", quer dizer, embora eles simbolizem a mesma essência, a conclusão do silogismo aparentemente válido e correto

> "Sr. Hardy acredita que a secção cônica é a elipse"
> "A secção cônica é idêntica à secção oblíqua do cilindro"
> "Sr. Hardy acredita que a secção oblíqua do cilindro é a elipse".

é falsa. E eis o que pareceria uma exceção ao princípio de substituição *salva veritate*.

Isso ocorre porque não se pode substituir "*secção oblíqua do cilindro*" na terceira proposição, malgrado este termo seja reconhecido como idêntico a "*secção cônica*". A razão disso é que o Sr. Hardy recusa a segunda: para o Sr. Hardy, "*a secção oblíqua do cilindro é idêntica à secção cônica*" é falsa. Pareceria portanto, de acordo com as palavras de Leibniz, que é o que o Sr. Hardy reconheceria como substituível, antes que o que se mostra efetivamente substituível, que forneceria o critério a partir do qual o princípio se aplica. Examinemos o que, segundo as regras do cálculo leibniziano, pode justificar uma tal conclusão.

A primeira observação a ser feita é que a primeira premissa pode ser desmembrada, o que produziria as duas proposições categóricas "*Sr. Hardy é crente*" e "*A crença de que a secção cônica é a elipse é*", ligadas pela conjunção, seguida da partícula "*por isso mesmo*" <*eo ipso*> : "*Sr. Hardy é crente* ***e por isso mesmo*** *a crença de que a secção cônica é a elipse é*", ou, pelas regras já abordadas anteriormente: "*Y Sr. Hardy é crente* **=** *Z crença de que a secção cônica é a elipse*". Esta paráfrase da proposição permite-nos ver duas coisas: em primeiro lugar, que a relação de simbolização dos termos "*secção cônica*" e "*elipse*" nesse caso não dizem respeito efetivamente às coisas respectivas, mas à crença do Sr. Hardy: nesse contexto, esses termos especificam a natureza da crença de que se trata. Poderia, portanto, ser dito que é a crença que ocupa o lugar do concreto, o qual é referido ao concreto Sr. Hardy. O termo "*a secção cônica é a elipse*" é de fato um termo parcial: ele restringe-se a constituir as

condições de especificação da crença, e, enquanto tal, não pode ser separado do termo "*crença de que*" sem que isso altere a natureza do concreto de que se trata; quer dizer, sem que isso modifique as condições de simbolização da proposição.

A segunda observação é que, além de "*a secção cônica é a elipse*", uma segunda qualificação dirige-se ao termo "*crença*", a saber, o indefinido *Z*, que simboliza os elementos relacionando "*crença*" aos termos especificando o modo preciso como o Sr. Hardy crê. *Z* determina as condições da equivalência entre a crença e o ato do Sr. Hardy de crer em algo determinado. Assim compreendidos os papéis que os termos *Z* e "*a secção cônica é a elipse*" desempenham na proposição, pode-se dizer que as condições de substituição na proposição constituem-se pela preservação da identidade do concreto de que se trata. O termo "*a secção cônica é a elipse*" só pode ser substituído de modo a preservar a identidade do termo total "*Z crença de que a secção cônica é a elipse*". Porque é este termo que é o termo inteiro; e é evidentemente sua identidade que deve ser preservada[176].

Isso explica a falsidade da conclusão "*Sr. Hardy acredita que a secção oblíqua do cilindro é a elipse*". A substituição apóia-se sobre a identidade "*a secção cônica é idêntica à secção oblíqua do cilindro*", em que os termos "*secção cônica*" e "*secção oblíqua do cilindro*" comparecem como concretos. Esta identidade não pode portanto ser aplicável à substitução do outro, em que "*secção cônica*" comparece como um parcial no termo inteiro "*Z crença de que a secção cônica é a elipse*". De fato, a substituição no silogismo apresentado acima, a qual permite passar a uma conclusão falsa, não foi feita corretamente. Isso pode ser mostrado pela apresentação do que seria uma maneira correta de operar a substituição:

"*Y Sr. Hardy crente = Z crença de que a secção cônica é a elipse*"
"*Z crença de que a secção cônica é a elipse ≠ W crença de que a secção oblíqua do cilindro é a elipse*"
"*Y Sr. Hardy crente ≠ W crença de que a secção oblíqua do cilindro é a elipse*".

Deve-se concluir que o uso correto do princípio *salva veritate* para a resolução dos termos comparecendo em "*Z crença de que a secção cônica é a elipse*" não pode levar em conta unicamente as relações de equivalência entre as definições envolvidas fazendo caso

[176] Como observa G. Nuchelmans a respeito, "em um contexto extensional a substituição de um conceito ou proposição por outro é permitida sob a condição de que a coisa externa ou situação concebida permaneça a mesma. Visto que é a coisa ou situação que determina a verdade do todo, não importa de que modo a coisa ou a situação é concebida; portanto, um requerimento fraco de coincidência ou identidade extensional é suficiente para justificar a substituição. Em um contexto intensional, contudo, a verdade do todo é dependente de uma maneira específica de conceber uma coisa ou situação. Não é mais possível referir a uma coisa ou situação sob uma concepção qualquer, isto é, não podemos escolher livremente dentre uma disjunção de conceitos coincidentes, porque uma mudança na concepção pode causar uma mudança no valor de verdade" (*Judgement and Proposition – From Descartes to Kant*, p. 230).

omisso do que constitui a crença do Sr. Hardy. Bem ao contrário, a correção do uso do princípio tem como critério a preservação da identidade dessa crença, visto que é ela que é o concreto. Dito de outro modo, toda substituição relativamente a esta parte da proposição original deve ser feita sob a consideração do que está encerrado na concepção da crença enquanto tal.

O método *secundum ideas* e o método *secundum individua*

O cálculo lógico de Leibniz é, como Couturat bem assinala, eminentemente intensional. De fato, as exigências às quais ele deve fazer face não lhe deixam qualquer alternativa. Leibniz parte da distinção entre definições nominais e reais; o que se coloca sempre como problema é a consistência das definições, a compatibilidade das noções envolvidas pelas definições, e sua conjugação nas proposições. O fato de que ele escolha uma lógica intensional não responde à sua ambição inesgotável de conhecer tudo, inclusive outros pretensos mundos possíveis, como sugere H. Ishiguro[177]. Trata-se antes do reconhecimento de que os existentes exibem sua possibilidade, mas eles não fornecem nenhuma prova *a priori* do que quer que seja. Se Leibniz não conseguisse garantir um procedimento demonstrativo válido para qualquer tipo de proposição, e absolutamente independente da existência atual dos indivíduos, então o problema no qual, segundo ele, Hobbes cairia com respeito ao arbitrário da verdade também o assombraria.

Para Leibniz, Hobbes teria pretendido construir um cálculo em que o rigor na composição dos termos supostamente bastaria para garantir sua consistência. Ele consideraria que justamente o equívoco de uma tal pretensão teria impedido o autor do *Leviatã* de evitar as conclusões céticas: Hobbes não poderia garantir a relação do resultado das demonstrações às coisas, pois seu cálculo não forneceria as condições para decidir se algo cairia ou não sob uma definição determinada. O arbitrário da verdade que Leibniz atribui a Hobbes tem, portanto, esta estimação como raiz: segundo o primeiro, a verdade para Hobbes não dependeria da relação entre as proposições e as coisas; ela se resumiria a um cálculo com palavras.

Leibniz crê poder resolver a dificuldade que, para ele, decorre inevitavelmente de um procedimento tal como o hobbesiano, fazendo apelo a uma teoria da análise: seria preciso mostrar que a noção sinteticamente formada é consistente. O primeiro passo consiste na eliminação dos abstratos, pois são as coisas, e não as relações entre as palavras, que se quer

[177] "Leibniz explica por que ele não segue este método (extensional). Ele prefere 'considerar conceitos universais ou idéias e sua composição, pois estes não dependem da existência dos indivíduos'*. Pode-se na verdade pensar mundos possíveis, bem como atual" (*Leibniz's philosophy of logic and language*, p. 46 - * *Phil., V, 8, b, 10 – OFI*, p. 53).

conhecer: o uso exclusivo dos concretos assegura que quando se mostra a ausência de contradição da proposição, mostra-se que o concreto de que se trata é, *a coisa é*. O filósofo se permitiria sustentar, portanto, que seu cálculo não se distinguiria do procedimento extensional a não ser por uma espécie de inversão que tornaria o cálculo independente da existência dos indivíduos, sem por isso lhe retirar a referência aos indivíduos. Ele afirma:

> "Certamente, fazendo essa observação, e ajustando os caracteres, todas as regras Lógicas podem ser por nós demonstradas por um cálculo que não é em nada diferente daquele que se faz aqui; basta apenas uma certa inversão do nosso cálculo. Mas preferi considerar as noções universais, ou seja, as idéias e as suas composições, porque não dependem da existência dos indivíduos"[178].

Leibniz pôde então sustentar que precisamente pelo fato de que se trata simplesmente de uma mera inversão, os resultados válidos no plano intensional teriam uma correta interpretação do ponto de vista extensional. Ele avança a consideração geral de que quando considera a relação entre gênero e espécie segundo as regras do seu cálculo, trata o gênero como estando **dentro** da espécie, quer dizer, a espécie se definiria por gênero **e** algo mais. Do ponto de vista extensional, isso significaria que os indivíduos da espécie contariam todos em meio aos indivíduos do gênero:

> "Dizemos que a noção do gênero ***está na*** <*inesse*> noção da espécie, os indivíduos da espécie nos indivíduos do gênero (…). E aqui não importa, para esta noção geral, de que modo aqueles que estão contidos se dispõem entre si ou para com aquele que contém. Assim, nossas demonstrações sobre isso valem também para aqueles termos que se compõem distributivamente, como todas as espécies conjuntamente compõem o gênero"[179].

Assim, uma relação de continência no plano intensional equivaleria a uma relação de continência inversa no plano extensional: 'a noção da espécie contém a noção do gênero = a classe do gênero contém a classe da espécie'. Pode-se portanto eleger justamente este procedimento de inversão como fornecendo o princípio fundamental da interpretação extensional do cálculo, o que nos indicaria certas regras de inversão[180]:

---

[178] *Phil., V, 8, b, 10 – OFI*, p. 53. A este respeito, J.-B. Rauzi observa que "as regras do cálculo são de preferência interpretadas em intensão, pois Leibniz privilegia o cálculo dos conceitos. Mas elas podem igualmente sê-lo extensionalmente: passa se do cálculo dos conceitos ao cálculo de classes por uma simples inversão do *inesse* e das regras de inferência" (***Recherches générales***, p. 73 - n. 35).

[179] GP VII, p. 244. "Quando digo *Todo homem é animal* quero dizer com isso que os homens devem ser procurados em meio aos animais, ou seja, que quem não é animal também não é homem.
'Também, quando digo *todo homem é animal*, quero que a noção de animal esteja contida na idéia de homem" (*Phil., VII, B, II, 3 - OFI*, p. 235. Ver também *Phil., VII, C, 83 - OFI,* pp. 410 - 411).

[180] Ver sobre isso R. Kauppi, *Über leibnische Logik*, IV, §2.

- No que concerne ao tratamento das proposições quantificadas, poderia ser estabelecida uma regra elementar: se o gênero está na espécie, então todo indivíduo que pertence à espécie pertence ao gênero. Isso permitiria que se constituísse o quadro seguinte:
    - "*Todo A é B*", quer dizer, "*A não-B não é*" produziria: $\forall(x)\ (Ax \rightarrow Bx)$.
    - "*Nenhum A é B*", quer dizer, "*AB não é*" produziria: $\forall(x)\ (Ax \rightarrow\neg Bx)$.
    - "*Algum A é B*", quer dizer, "*AB é*" produziria: $\neg\forall(x)\ (Ax \rightarrow\neg Bx)$.
    - "*Algum A não é B*", quer dizer, "*A não-B é*" produziria: $\neg\forall(x)\ (Ax \rightarrow Bx)$.

- A interpretação extensional da negação incidindo sobre um termo especifica a classe complementar àquela do termo negado. Quando ela incide sobre a proposição, ela significa que o que é negado não corresponde a nada: não é, se a proposição é essencial; não existe, se a proposição é existencial.

- No que concerne à adição real, sabe-se que sua aplicabilidade no cálculo demonstrativo refere-se às condições de especificação, quer dizer, da passagem do gênero à espécie. Isso significa que a adição real de termos no plano intensional determina uma relação de intersecção de classes no plano extensional, e não uma relação de união entre classes. Assim, por exemplo, se no plano da intensão o termo "homem" se determina como "animal $\oplus$ racional", ou seja "H = A $\oplus$ R", ou simplesmente "$H = AR$", então isso significa que no plano extensional "$H = A \cap R$"[181].

Pode-se portanto resumir essas "regras de inversão" considerando os procedimentos elementares: os termos especificam classes de objetos, a equivalência determina uma equivalência de extensão de classes, a negação especifica a classe complementar, e a adição real corresponde à intersecção. A correta observação dos procedimentos de conversão garante que, no plano formal, nenhum problema pode surgir pela transcrição dos resultados do cálculo intensional ao extensional. Desse modo, a ausência de contradição da proposição estando assegurada, *a coisa é*.

Deve-se notar que, não obstante sua conversibilidade, os procedimentos de cálculo, seja segundo indivíduos, seja segundo idéias, mantém-se absolutamente dissociados. Tratam-se na verdade de dois procedimentos tradutíveis mas distintos, e não de dois grupos de

---

[181] Ver a respeito, N. Rescher, *Leibiz's interpretation of his logical calculi*, pp. 7 – 10. Ver também C. Swoyer, *Leibniz on intension and extension*, §4.

elementos pertinentes a um mesmo cálculo. Dizendo com outras palavras, o procedimento de conversão concebido por Leibniz não pode ser abordado, nesse particular, como homogêneo àquele pertinente, por exemplo, à lógica de Port Royal. De acordo com esta, a extensão de um termo seria tudo o que cai sob ele, pouco importa se se trata de indivíduos ou outros termos[182]. Leibniz não pode em absoluto aceitar que termos possam ser considerados como pertencendo a extensões de outros termos, pois isso seria introduzir abstratos no interior do cálculo lógico, o que ele recusa vivamente. A exclusão dos abstratos por Leibniz tem como conseqüência que quando se considera as relações lógicas entre proposições do ponto de vista da extensão fala-se de coisas, e não de idéias, abstratos. Pode-se dizer que, para ele, as relações de continência entre termos pertencem exclusivamente ao método *secundum ideas*. E que a inversão do cálculo garante que quando se trata das relações lógicas no plano extensional, trata-se sempre e somente de indivíduos.

Considerações finais sobre o cálculo

Dispomos agora dos instrumentos suficientes para estabelecer os princípios fundamentais do cálculo lógico de Leibniz. É preciso não esquecer que o objetivo da investigação era avaliar se toda verdade se presta a ser demonstrável, quer dizer, se toda verdade pode ser expressa exaustivamente sob as formas "*A = A*", "*AB é B*", "*A não é B não-B*". Leibniz conduz sua investigação pelas duas máximas seguintes: 1) é preciso excluir os abstratos como termos comparecendo no cálculo; 2) é preciso eliminar os elementos que não fazem parte das condições materiais da verdade das proposições[183].

- Esta restrição dos operadores de demonstração à equivalência compromete Leibniz com três tarefas, das quais a primeira visa garantir que as proposições e os termos sejam

[182] Cf. A. Arnauld e P. Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, I, vi. Ver a respeito J-C. Pariente, *L'analyse du langage à Port-Royal*, 8, §I.3.

[183] Isso pode responder à questão, colocada por B. Mates, relativamente às razões por que Leibniz teria preferido apresentar uma proposição do tipo "*Alguns homens escrevem*" como "*A escreve, B escreve, A é um homem, B é um homem*", e não como, sugere Mates, "*Para ao menos dois conceitos individuais A, as proposições* 'A escreve' *e* 'A é um homem' *são verdadeiras*"*. A apresentação proposta por Mates introduz uma proposição reflexiva em que se atribui verdade a proposições, o que Leibniz pretendera eliminar, considerando que dizer "*A*" e dizer "*A é verdadeira*" é dizer o mesmo; além disso, dizer "*o termo A*" e dizer "*A*" é ainda dizer o mesmo. E depois, a caracterização "*para ao menos dois conceitos individuais A*" apresenta um outro problema: a questão se um conceito é ou não individual não se coloca no contexto do cálculo, pois ela não introduz nenhuma especificidade relevante nesse contexto. A recusa de que a quantificação introduza uma diferença lógica irredutível no interior da proposição, aliada à consideração da conversibilidade recíproca entre termo e proposição, proporciona a Leibniz razões suficientes para considerar inútil distinguir os termos pela inspeção se eles especificam um ou vários indivíduos. Assim como uma proposição singular pode ser tratada como universal, assim também um conceito individual pode ser tratado somente pela consideração de sua tarefa referencial, independentemente do número de indivíduos que caem sob ele. A linguagem lógica aspirada por Leibniz deveria se consagrar exclusivamente às distinções lógicas relevantes para a demonstração. O filósofo teria certamente ponderado que toda distinção estéril como aquela proposta por Mates não poderia aí contribuir senão negativamente.

conversíveis, quer dizer, que toda proposição seja tomada como um termo e que toda proposição seja analisável de modo que nenhum termo resulte que não possa ser convertido em uma proposição mediante meramente o acréscimo de 'é verdadeiro' ou 'é falso'. Efetivamente, se as demonstrações se caracterizam pelo procedimento de substituição de termos inteiros equivalentes, quer dizer, de definições e seus respectivos definidos, nada pode resultar da análise lógica de uma proposição que não seja nem uma definição nem definível. Esse procedimento assegura portanto que a mera substituição de termos equivalentes baste para garantir, do ponto de vista do que interessa considerar para a relação entre termo e proposição, a analisabilidade de toda e qualquer proposição.

- A segunda tarefa consiste na explicitação das condições de conversão recíproca entre as proposições segundo a quantidade; esta explicitação mostra que, quando são tomadas separadamente, palavras tais como "todo", "algum", não apresentam nenhum concreto. Seu papel se determinaria antes pela especificação das condições sob as quais os termos se referem uns aos outros no interior da proposição. A conversibilidade da particular à forma universal legitima-se portanto por isso: não concernindo ao conteúdo, a correta apresentação da particular como uma universal não poderia mudar nada nas condições de significação da proposição, quer dizer, naquilo que concerne às condições materiais de sua relação à verdade. A vantagem desse procedimento é manter a legitimidade do uso do signo de equivalência. De fato, levando em conta as preocupações de Leibniz, a conversão de uma particular a uma universal permite um resultado absolutamente fundamental. Ela permite a conversão de uma proposição da forma "*A é B*" em uma outra da forma "$A = BY$"; quer dizer, ela permite responder à exigência de que todas as relações entre termos sejam apresentadas na forma de relações de equivalência.

- A terceira tarefa consiste em mostrar que os dois tipos de negação – aquela introduzindo termos privativos e aquela relativa a uma proposição negativa – desempenham papéis solidários para garantir no interior do cálculo condições de simbolização diferenciadas conforme se trata da atribuição de uma propriedade a algo ou da negação de que uma certa situação seja o caso. A negação predicativa, quer dizer, o termo negativo determina uma natureza particular de coisa, acrescentando na definição geral um predicado (negativo). Assim, quando um termo negativo "*não-B*" comparece no interior da

---

**The Philosophy of Leibniz*, pp. 180-182.

proposição, isso não indica forçosamente que a proposição seja negativa, mas apenas que ela contém o termo "*não-B*", o qual designa a propriedade "*não ser B*" especificando um tipo de ser ou existente, ou seja, isto: "*não-B*". De acordo com uma interpretação extensional, portanto, o termo negativo indica a classe complementar do termo negado naquele (termo negativo). A negação proposicional não determina nada de positivo nesse sentido. Ela simplesmente atesta que aquilo a que a negação se refere não é um ser ou não existe.

Pode-se considerar concluída agora a investigação permitindo estimar se, do ponto de vista formal, toda proposição se presta a ser analisada. A utilização dos três operadores: equivalência, negação, e adição real[184], aliada à possibilidade de tratar todas as proposições como termos inteiros, e as particulares como universais, garante a possibilidade de apresentar toda proposição como uma relação de equivalência entre termos. Leibniz pode portanto concluir que, no que concerne às condições de formalização, nenhum obstáculo poderia se impor ao procedimento demonstrativo. Isso lhe permitiu manter a noção intensional de verdade como um princípio valendo para a análise de toda e qualquer proposição. Os resultados do cálculo o autorizam a eleger como um princípio para o conhecimento em geral que toda verdade satisfaz as condições lógicas para se submeter ao procedimento demonstrativo, pelo qual se poderia mostrar que ela não encerra nenhuma contradição; ou melhor, que nela a noção do predicado está contida naquela do sujeito. Leibniz pode então finalmente afirmar:

> "Toda proposição verdadeira Universal afirmativa, seja necessária seja contingente, encerra alguma conexão entre o predicado e o sujeito. Naquelas que são idênticas, sem dúvida a conexão é evidente por si; em todas as outras ela deve aparecer pela análise dos termos"[185].

> "**Verdadeira** é uma afirmação cujo predicado está no <*inest*> sujeito; por isso em toda Proposição verdadeira afirmativa, necessária ou contingente, universal ou singular, a Noção do predicado está de algum modo contida na noção do sujeito; de tal modo que quem compreender perfeitamente a noção de ambos do mesmo modo que Deus a compreende, por isso mesmo verá nitidamente <*perspiceret*> que o predicado está no sujeito"[186].

---

[184] "Os verbos sempre podem ser reduzidos a nomes, acrescentando apenas a palavra *é*; os advérbios estão para os verbos assim como os substantivos estão para os nomes. Enfim, as significações das partículas devem ser substituídas até que se chegue àquelas que nenhuma explicação pode eliminar, as quais são *é*, *e*, *não*; e de sua (…) mera união com os nomes no caso nominativo devem poder ser explicadas todas as outras" (*Phil., V, 7, f, 3 - OFI,* pp. 35-36).

[185] *De contingentia* - Grua, p. 303.

[186] *OFI*, pp. 16-17.

Necessidade e contingência

Aceitas as conclusões das páginas precedentes, pode-se legitimamente afirmar que todas as proposições, sejam elas universais ou não, afirmativas ou não, categóricas hipotéticas ou relacionais, essenciais ou existenciais, satisfazem os requisitos formais para que sejam admitidas como podendo se submeter ao procedimento demonstrativo. Isso quer dizer que todas as proposições satisfazem as condições exigidas para que se possa afirmar delas com verdade que em nenhum momento do procedimento demonstrativo um obstáculo se encontra de modo a tornar impossível o prosseguimento da análise que conduzirá a proposição finalmente seja à forma "A = A" seja à forma "A ≠ A". A avaliação das condições lógicas da demonstração ratifica assim o que para Leibniz parece constituir a natureza mesma da verdade, a saber, que ser verdadeira e ser consistente para uma proposição é uma e a mesma coisa.

Se por um lado essa conclusão parece não apenas inevitável mas mesmo desejada se Leibniz pretende manter as teses que o comprometem com a noção intensional de verdade, por outro ela suscita uma questão que não é nem filosofica nem logicamente irrelevante, qual seja, aquela relativa às modalidades. Intrinsecamente ligada à tese da verdade como consistência parece estar a tese de que nenhuma diferença pode haver efetivamente entre as proposições no que diz respeito à sua modalidade, quer dizer ao seu estatuto de necessidade. Se a verdade de uma proposição se mede unicamente pela sua consistência, então todas as proposições são de fato proposições necessárias: proposições falsas são necessariamente falsas porque inconsistentes; proposições verdadeiras são necessaraimente verdadeiras porque consistentes. A possibilidade de que certas proposições verdadeiras possam ser falsas sem implicar contradição ou que certas proposições falsas possam ser verdadeiras sem contradição parece assim excluída, uma vez que ela supõe justamente a dissociação entre verdade e consistência.

Leibniz recusa contudo que todas as proposições sejam necessárias. Segundo ele, certas proposições podem ser tanto verdadeiras quanto falsas sem que isso em nada afete sua consistência lógica. São as proposições a que se refere como *proposições contigentes*, por oposição às *proposições necessárias*, cujo valor de verdade seria deteminado unicamente por referência à consistência[187]. Assim posta a posição de Leibniz, duas alternativas se apresentam: ou bem o filósofo teria assumido duas teses incompatíveis desprezando a

[187] "*Possível*: o que não implica contradição (…). '*Necessário*: aquilo cujo oposto é impossível. '*Contingente*: não necessário" (*Recherches générales*, p. 108; em parte: *Grua*, p. 324. Ver também *Confessio philosophi*, pp. 54-55).

conseqüência inevitável de que isso arruinaria seu sistema; ou bem ele não estaria convencido da incompatibilidade entre as referidas teses. A primeira destas alternativas pode de antemão ser descartada não só por sua implausibilidade, se Leibniz é um filósofo, mas também porque é fato que ele pretendeu dar uma resposta à dificuldade. Tal resposta encontra-se exposta em um trecho que, embora longo, merece ser transcrito:

> "Verdades necessárias são aquelas que podem ser demonstradas pela Análise dos Termos de sorte que cheguem por fim a identidades; do mesmo modo que na álgebra, substituídos os valores de uma eqüação, uma identidade finalmente surge. Ou seja, as verdades necessárias dependem do princípio de contradição.
>
> As verdades contingentes não podem ser reduzidas ao princípio de contradição; de outro modo seriam todas necessárias, e nada seria possível a não ser o que vem à existência em ato.
>
> Entretanto, visto que dizemos tanto de Deus quanto das Criaturas que existem, e dizemos das proposições necessárias não menos que das contingentes que são verdadeiras, é necessário que haja alguma noção comum à existência contingente e à verdade essencial.
>
> Minha tese é que o que há de comum em todas as verdades é que sempre pode ser dada a razão de toda proposição não idêntica, razão que é necessitante nas necessárias e inclinante nas contingentes.
>
> E o que parece comum aos existentes, tanto os necessários como os contingentes, é que eles têm mais razões do que outros que fossem colocados em seu lugar.
>
> Toda proposição verdadeira Universal afirmativa, seja necessária seja contingente, encerra alguma conexão entre o predicado e o sujeito. E de fato naquelas que são idênticas, a conexão é evidente por si; em todas as outras ela deve aparecer pela análise dos termos.
>
> E nisso se descortina a misteriosa diferença entre as verdades necessárias e as contingentes, que não é compreendida facilmente a não ser que se tenha alguma tintura de *Mathesis* <*Matheseos*>. Com efeito, nas proposições necessárias, a análise sendo continuada até um certo ponto, chega-se a uma equação idêntica; e é isso que é demonstrar uma verdade no rigor geométrico. No caso das verdades contingentes, a análise progride ao infinito, de razão em razão, de modo que nunca haverá uma demonstração plena, a razão da verdade estando sempre além <*subsit*> e sendo compreendida perfeitamente apenas por Deus que pervade a série infinita com um único golpe de Espírito"[188].

Algumas considerações devem ser feitas sobre esta passagem. Em primeiro lugar deve-se observar que Leibniz afirma conjuntamente sua tese da verdade como consistência e a tese de que há uma diferença lógica – fundada sobre a referência ao princípio de contradição - entre proposições necessárias e contingentes. Segundo, merece destaque a insinuação por parte dele de que, antes que ser incompatível com a contingência, é a demonstrabilidade do vínculo entre o predicado e o sujeito da proposição que constitui o elemento comum a todas as verdades, sejam elas necessárias ou contingentes. Em terceiro e último lugar, deve-se

[188] *Grua*, p. 303.

assinalar finalmente em que consiste o "misterioso" critério da distinção entre necessidade e contingência: ele não diz respeito à relação entre verdade e consistência, mas somente à extensão da análise: a demonstração das verdades necessárias faz-se em um número finito de passos, enquanto que aquela das verdades contingentes estende-se ao infinito.

Correlativamente a estas considerações, algumas dificuldades se apresentam. Primeiro, é preciso reconhecer que em nenhum momento nas páginas precedentes a diferença entre necessidade e contingência se revelou uma necessidade. Embora Leibniz lhe pretenda um alcance real e lógico – por referência ao princípio de contradição como critério suficiente ou não para a determinação da verdade das proposições – a urgência de se distinguir entre necessidade e contingência não é tematizada nem nas *Generales inquisitiones*, nem em nenhum dos textos lógicos examinados nas páginas anteriores. Tal distinção parece ser aí simplesmente assumida, sem que isso tenha sido imposto como uma exigência dentro do contexto das investigações lógicas de Leibniz. No trecho citado acima, a única justificativa para introduzir a referida distinção concerne ao argumento de que de outro modo tudo seria necessário e nada seria possível além daquilo que existe efetivamente em ato. A dificuldade em aceitar tal argumento como satisfatório é que a conseqüência alegada aparentemente não coloca dificuldade nem ao princípio de contradição nem tampouco a nenhuma das teses já anteriormente dadas como assumidas por Leibniz.

Poder-se ia sugerir que Leibniz teria admitido a contingência como um fato: que teria reconhecido que a observação ensinaria que nem tudo que é é necessariamente, e que certas coisas que são poderiam não ser. E diante disso, ele teria se visto obrigado a cavar, dentro de sua lógica, um espaço para a contingência. Uma tal sugestão pode contudo ser facilmente recusada dentro do cenário da filosofia leibniziana. Pode-se reputar o reconhecimento de que certas coisas que são poderiam não ser como possuindo uma dimensão meramente psicológica: a convicção de que o valor de verdade de uma proposição poderia ser diferente se explicaria pela incapacidade meramente circunstancial - e devida ao conhecimento parcial e confuso do que aí está envolvido - de identificar a contradição escondida em uma tal convicção. Assim sendo, é pertinente admitir que quaisquer que tenham sido as razões que conduziram Leibniz a aceitar a distinção entre proposições necessárias e contingentes, elas não repousam sobre a nossa capacidade subjetiva de pensar o que não é.

A segunda dificuldade é que, admitindo a relevância da distinção entre proposições necessárias e contingentes, resta responder de onde teria Leibniz inferido o que ele propõe como critério para essa distinção. Não parece que, da exigência de que a conexão dos termos predicado e sujeito das proposições verdadeiras seja mostrável pela análise destes mesmos

termos, aliada à caracterização das verdades contingentes como aquelas cujo oposto não implica contradição, siga-se trivialmente que a demonstração das verdades contingentes vá ao infinito e que as necessárias se demonstrem em um número finito de passos. Se o critério pretendido por Leibniz se funda realmente na confluência das duas premissas acima expostas – como de fato é o que ele parece sugerir na passagem supra citada -, então cumpre averiguar em que termos o nexo entre um e outras se estabelece de modo a que o pretendido critério para a distinção entre necessidade e contingência possa efetivamente ser admitido como tal.

Finalmente, supondo-se que a diferença entre proposições necessárias e contingentes possa ser estabelecida a partir da estimação da extensão da análise, é preciso examinar se este critério de distinção está à altura do que lhe é exigido. Em outros termos, é preciso avaliar se uma diferença aparentemente apenas de grau relativamente à análise – a extensão – bastaria para fundar uma distinção de natureza, tal como se supôs ser aquela entre necessidade e contingência. Ou se ao contrário, ainda que se admita que o critério encontrado seja suficiente para legitimar uma distinção epistêmica ou psicológica, ele não pode ser admitido como fundando uma distinção real e logicamente pertinente entre essas duas noções.

As raízes da contingência

Conforme já foi anteriormente mencionado, para Leibniz ser e existir são noções completamente distintas. *Ser* é ser possível, e para que uma noção, o conteúdo de uma idéia, de um pensamento, seja aceito como apresentando um ser basta que ele se mostre consistente. *Existir* requer uma condição diferente; para algo, existir é ter uma realidade atual. Correlativamente a esta diferença, dois critérios se encontram respectivamente ao que caracteriza o que é e o que existe. O que é ou *ens*, possível, segundo Leibniz é aquilo que pode ser distintamente concebido[189], ou seja é aquilo de que se pode ter uma idéia adequada. O que existe ou *existens* é o que pode ser distintamente percebido[190], quer dizer, é aquilo de que se pode ter uma idéia clara[191]. De outra parte, o que não é ens ou o impossível é aquilo que não

---

[189] "*Ser*: termo possível. *Possível*: o que não implica contradição" (Grua, p. 324).

[190]*Ser*, Coisa que pode ser distintamente concebida. *Existente*: o que pode ser distintamente percebido" (*Phil., VII, D, 11, 2, f, 1 – OFI*, p. 437. Ver também *Jag*., p. 14). Em um texto de juventude (estima-se datado de 1672), ao invés de caracterizar "existir" como *poder* ser (distintamente) percebido, Leibniz faz equivaler existir e ser percebido (*Ak*, VI, iii, p.56). Na ocasião ele ressalta que, nesse caso, para algo existir não é necessário que seja percebido por nós, bastando que seja percebido por Deus, isto é, por um ser onisciente. Isso previne da suspeita de que Leibniz faria depender a existência da atualidade da percepção empírica, preservando a correlação entre existir e *poder* ser percebido por um ser dotado da faculdade (sensível) de perceber (vale notar que, no contexto, Leibniz caracteriza a percepção divina afirmando que, para algo, ser percebido por Deus é ser harmônico: que Deus percebe algo isto significa que este algo O apraz).

[191] "…inteligente (ou seja, o que concebe distintamente)", o que percebe (ou seja, o que sente distintamente) (deve-se notar que ser compreendido é uma marca de uma essência verdadeira ou possibilidade, e ser percebido é uma marca de uma existência verdadeira e atual)" (Grua, p. 542).

se pode conceber distintamente por envolver uma contradição. O que não existe é aquilo que não pode ser distintamente percebido, ou seja é aquilo de que não se pode ter uma idéia clara.

Essas diferenças entre ser (essência) e existir não são irrelevantes. Elas dizem respeito a certos traços distintivos fundamentais entre os comportamentos das proposições de essência e de existência relativamente ao que constitui suas condições de verdade. Isso se deixa ver se se atém a certas relações de inferência que se podem estabelecer entre as proposições essenciais e existenciais conforme seu valor de verdade. Tais relações podem se apresentar resumidamente nas seguintes condições: se uma proposição existencial da forma "*A existe*" é, foi ou será verdadeira, então a correlativa essencial "*A é*" é sempre verdadeira. A seu turno, se uma proposição essencial da forma "*A é*" é falsa, daí se infere a falsidade da correlativa existencial "*A existe*": se algo é impossível, então não pode de modo algum existir; e assim, da falsidade de "*A é*" pode-se inferir que "*A existe*" nem é nem foi nem será jamais verdadeira. De outro lado, se uma proposição existencial da forma "*A não existe*" é verdadeira, daí não se segue que a essencial "*A não é*" seja verdadeira. Por fim, da verdade de uma proposição essencial da forma "*A é*" não se segue a verdade da existencial correlativa "*A existe*". Pode-se pois concluir que a negação de uma proposição de existência não se identifica – não coincide necessariamente - com a negação de uma proposição essencial; tampouco coincidem uma proposição de existência afirmativa e a afirmação essencial correlativa. A razão disso é, pelo que mostram as comparações acima, que uma proposição de existência envolve uma asserção essencial e mais alguma outra asserção, de modo que a verdade da asserção essencial aí contida é uma condição necessária mas não suficiente para garantir a sua verdade. Pode-se então afirmar que a forma de uma proposição de existência consiste na afirmação conjunta (adição real) de uma proposição de essência e mais alguma outra coisa.

Antes de examinar o que seria este "mais alguma outra coisa", examinemos as condições de verdade das proposições de essência em geral. Tais condições referem-se ao que é necessário e suficiente em geral para uma proposição de essência ser verdadeira. Ora, o que uma proposição essencial tem de característico é a afirmação ou negação da possibilidade (do ser) de alguma coisa. Para uma proposição de essência ser verdadeira, é necessário e suficiente que o que ela afirma seja possível e o que nega seja impossível; para que seja falsa, é necessário e suficiente que o que ela afirma seja impossível e o que nega seja possível. As condições necessárias e suficientes para a determinação da verdade ou falsidade de uma proposição essencial resumem-se, portanto, às condições das possibilidades das coisas, as quais se esgotam formalmente no princípio de contradição. Em síntese, a verdade ou a falsidade de uma proposição de essência restringe-se à possibilidade ou à contraditoriedade

daquilo que afirma ou nega. Nesse sentido, pode-se dizer que as proposições de essência satisfazem todas as condições requeridas na definição das proposições necessárias, a saber, que sua verdade ou falsidade se regule unicamente pelo princípio de contradição[192].

Isso posto, examinemos o traço distintivo das condições de verdade das proposições de existência, a saber aquele "alguma outra coisa" asserido em toda proposição existencial. Este "alguma outra coisa" não pode ser uma segunda afirmação de essência nem redutível a esta; caso contrário, ele compartilharia com as proposições de essência em geral as mesmas condições gerais de verdade, quer dizer, sua verdade ou falsidade seria determinável a partir do puro princípio de contradição. Ora, em tais circunstâncias seria falso o que já foi admitido acima, a saber, que o critério para a determinação da verdade ou falsidade das proposições existenciais repousa na percepção e não na intelecção; que ele requer a possibilidade da idéia clara, antes que a possibilidade da idéia adequada.

A necessidade de que assim seja, isto é, de que o critério de verificação das proposições existenciais seja irredutível à intelecção, tal necessidade repousa na estimação de que o contrário é inconsistente com o que já foi assegurado na característica: que o termo "existe", do mesmo modo que "é (possível)", não é um predicado em sentido estrito, quer dizer, não acrescenta nada ao conteúdo proposicional, ao que na proposição é matéria de análise. Com efeito, para que a verificabilidade de uma proposição existencial fosse redutível à mera intelecção, seria preciso que ela pudesse se converter a uma proposição essencial, o que exige que o "algo mais" nela afirmado seja redutível ao conteúdo proposicional, isto é, a termos propriamente ditos – ao que, na proposição, é matéria de análise. Isso significa evidentemente que, nesse caso, o que o termo "existe" agregaria à proposição nada mais seria que um novo conteúdo. O termo "existe" constituiria então a matéria da demonstração, integrando os elementos a serem analisados durante o procedimento demonstrativo. Ora, em tal circunstância não se poderia manter o que a recíproca conversibilidade entre as proposições *secundi* e *tertii adjecti* já mostrou, a saber, que o termo "existe", bem como o termo "é" podem ser eliminados sem alterar as condições de análise da proposição; que, por conseguinte, nem um nem outro podem ser admitidos como pertinentes ao conteúdo proposicional, isto é, ao que, na proposição, é matéria de análise.

A recusa de que o termo "existe" inerente às proposições existenciais integre a matéria destas, portanto, ao exigir a recusa de que a percepção distinta seja um mero expediente *ad*

---

[192] Poderíamos considerar como proposições necessárias aquelas ou bem necessariamente verdadeiras ou bem necessariamente falsas. Sigamos contudo a terminologia leibniziana, que restringe o termo "proposições necessárias" às verdades necessárias, reservando o termo "proposições contraditórias" às proposições necessariamente falsas.

hoc para decidir a verdade de proposições de essência, obriga igualmente à recusa de que o "alguma outra coisa" procurado seja uma proposição essencial. Assim sendo, é preciso admitir que o que quer que seja este "alguma outra coisa", sua verdade ou falsidade não se determina pela apreciação da pura forma do que aí é dito. Se se pode aceitar que o princípio de contradição é aí requerido como um pressuposto – este "alguma outra coisa" não pode jamais ser uma contradição sob pena de serem as proposições existenciais proposições essenciais necessariamente falsas -, não se pode de modo algum aceitar que tal princípio se refira às condições suficientes de verdade ou falsidade dessa "alguma outra coisa".

A conseqüência forçosa disso é que a afirmação ou a negação de uma proposição existencial estão aptas cada uma a ser verdadeiras ou falsas; mas nem uma nem outra pode implicar uma contradição. Com efeito, se a afirmação ou a negação de uma proposição de existência acarretasse por si uma impossibilidade, isso significaria que o puro princípio de contradição seria suficiente para determinar o seu valor de verdade, o que tornaria a referida afirmação ou negação – tanto quanto suas respectivas contraditórias – proposições essenciais, isto é necessárias, e não proposições existenciais. Isso estando admitido, reconhece-se que as proposições existenciais satisfazem todas as exigências especificando a natureza das proposições contingentes: a irredutibilidade de suas condições de verdade ao puro princípio lógico de contradição, e o que disso decorre necessariamente, a saber, que nem sua verdade nem sua falsidade podem implicar contradição.

Por outro lado, não se deve supor que o que vale para as proposições de existência poderia não valer para as proposições contingentes em geral; não se deve supor que o recurso às idéias claras seja um critério de decidibilidade de proposições de existência mas não de proposições contingentes em geral. Conforme já se constatou no exame da teoria leibniziana das idéias, além das idéias adequadas - as quais concernem à intelecção distinta - unicamente as idéias claras são portadoras de certeza relativamente à possibilidade do seu ideato. Aquelas idéias que não portam nem a certeza garantida pela demonstração, nem aquela proporcionada pela percepção distinta, não satisfazem todas as condições para produzir um conhecimento certo da possibilidade do seu ideato. Ora, se as condições de verdade das proposições contingentes são irredutíveis às puras condições formais da possibilidade, as idéias adequadas, que são suficientes como critério para determinar a verdade ou a falsidade das proposições necessárias, não podem ser suficientes para determinar o valor de verdade das proposições contingentes; caso contrário estas seriam redutíveis às primeiras, o que não deve ser admitido. Assim sendo, não resta senão a possibilidade da idéia clara como o único critério para determinar a verdade ou a falsidade de uma proposição contingente. Deve-se pois admitir que

o critério para determinar a verdade ou a falsidade de uma proposição contingente é o mesmo que determina a verdade ou a falsidade das proposições existenciais, e isso não por acaso. Pode-se portanto finalmente concluir que a diferença entre proposições essenciais e existenciais é correlativa àquela entre proposições necessárias (aí incluídas as necessariamente falsas) e contingentes. E que, do ponto de vista logicamente relevante, equivalem-se proposições necessárias e essenciais, de um lado, e proposições contingentes e existenciais, de outro.

Esta avaliação da diferença entre proposições de essência e de existência permite concluir que o fato de que nem a afirmação de essência nem a de existência constituam o conteúdo a ser demonstrado – e, por via de conseqüência, de que elas possam, sem ônus para a demonstração das proposições respectivas, ser negligenciadas durante o procedimento demonstrativo – tal fato não implica que tais noções não tenham nenhuma significação, ou que elas sejam equivalentes uma à outra. Conforme se pôde constatar, essência e existência desempenham um papel lógico fundamental relativamente à referência das proposições aos seus valores de verdade. Com efeito, são essas duas noções que estabelecem as condições mediante as quais a verdade e a falsidade das proposições podem ser determinadas; dito de outro modo, são elas que especificam o domínio onde se deve procurar aquilo que torna uma proposição verdadeira (se a experiência ou a intelecção). E a diferença entre elas é igualmente relevante para a lógica na medida em que tal diferença determina especificidades com respeito às condições de verdade das proposições. Diferindo as condições de verdade conforme a proposição seja de essência ou de existência, não se pode pretender que os valores de verdade das proposições essenciais e existenciais possuindo um mesmo conteúdo (afirmando ou negando um mesmo termo) sejam isentos de alterações.

É pois perfeitamente compreensível, antes aliás necessário, que Leibniz reconheça a dimensão lógica da diferença entre necessidade e contingência. Pois se por um lado ela é dissimulada no modo como as afirmações de essência e existência são tratadas relativamente ao procedimento demonstrativo, por outro, sua importância é ressaltada pela consideração do papel lógico fundamental que as noções de essência e de existência desempenham relativamente ao que conforma a natureza da proposição (a natureza do que constituem suas condições de verdade).

Sobre o princípio de continuidade

Contínuo e continuidade

O reconhecimento da importância de se distinguir, dentro do cenário da lógica leibniziana, entre necessidade e contingência, não torna menos incompreensível ou difícil a saída que aí se aponta para o tratamento dessa distinção, qual seja, o apelo à extensão da análise. Leibniz não parece preocupado em explicar por que isso deva ser assim. Ele restringe-se geralmente a apelar a exemplos matemáticos, assinalando uma analogia entre proposições contingentes e grandezas incomensuráveis[1], por um lado, e proposições necessárias e grandezas comensuráveis, por outro. Ocorrências dessa analogia não são raras nos escritos do filósofo, e uma particularmente esquemática pode ser encontrada em um texto cujo título é bastante sugestivo: "*Origem das verdades contingentes por um processo ao infinito e a exemplo das proporções entre quantidades incomensuráveis*"[2]:

VERDADE	#	*PROPORÇÃO*
	é, está em <*inesse*>	
predicado no sujeito	#	da quantidade menor na maior
	#	ou da quantidade igual na igual
	é mostrado	
dando a razão	#	explicando a relação <*habitudinem*>
	pela análise dos termos comum nas	
noções	#	quantidades
	esta análise é ou finita ou infinita	
	se finita, é dita	
demonstração	#	determinação da medida

[1] Aquelas cuja "proporção não é enunciável pois ela comporta uma infinidade de quocientes" (*OFI*, p. 2). "Grandezas são ditas *comensuráveis* se são medidas pela mesma medida, e *incomensurávais* se não podem ter nenhuma medida comum" (Euclides, *Elementos*, Livro X, Def. 1).
[2] *OFI*, pp. 1 – 3.

\# comum ou mútua
e a verdade é necessária # a proporção é enunciável <*effabilis*>

é, pois, reduzida
a verdades idênticas # a congruência com a repetição

\# da mesma medida

ou ao princípio primitivo
de contradição ou identidade # da igualdade daqueles que são congruentes

mas se a análise vai ao infinito
e jamais chega à exaustão
a verdade é contingente # a proporção não é enunciável <*ineffabilis*>
envolvendo infinitas razões # tendo infinitos quocientes

de modo que sempre sobra um resto
do qual é preciso dar a razão # fornecendo um novo quociente

Note-se que nesta passagem – como em várias outras[3] – Leibniz limita-se antes a tirar as conseqüências da diferença entre as verdades necessárias e contingentes apelando à análise infinita, sem explicar propriamente a origem das últimas, como seria esperado.

O que poderíamos suspeitar uma omissão ou descuido torna-se um grande desafio. Aqui não parece ser suficiente apenas interpretar cuidadosamente as palavras do autor correndo o risco de incorrer em erros. Aqui é preciso supor uma interpretação impecável do que o autor efetivamente disse a fim de tentar dirimir as dúvidas sobre o que não disse. Aceitando o desafio, alguns autores[4] entenderam a analogia em um sentido fraco, como se se tratasse simplesmente de um expediente discursivo, um exemplo que Leibniz teria encontrado na matemática permitindo ilustrar, de algum modo, os termos em que se deve compreender a infinitude da análise das verdades contingentes. Em virtude disso, ignoraram a analogia, considerando pouco relevante averiguar em que termos o matemático Leibniz tratava proporções envolvendo o infinito e grandezas incomensuráveis. Ele ignoraram o que o matemático poderia nos oferecer como elucidação à natureza da analogia.

O filósofo Leibniz não parece contudo encarar os exemplos matemáticos como meras ilustrações, como simples expedientes explicativos dos quais, na qualidade de matemático, poderia se servir. Leibniz declara que fôra justamente seu conhecimento da matemática, mais precisamente da geometria dos infinitos, envolvendo problemas com o contínuo, que lhe

---

[3] Ver por exemplo *Generales inquisitiones*, § 135 e §136; *Phil., IV, 3, a, 1 - OFI*, pp. 17-18; *Grua*, pp. 303-304 e p. 479.

[4] Ver por exemplo Leroy Loemker, *Leibniz's Conception of Philosophical Method*, e Benson Mates, *Leibnizian Possible Worlds and Related Modern Concepts*, III.

fornecera a chave para resolver o paradoxo concernente à incompatibilidade das verdades contingentes com a noção intensional de verdade:

> "E penso ter desembaraçado um mistério, que por muito tempo me deixara intrigado; eu não entendia como o predicado poderia estar no sujeito sem que não obstante a proposição se tornasse necessária. Mas o conhecimento dos assuntos Geométricos e da análise dos infinitos acendeu-me uma luz, e entendi que as noções também são resolvíveis no infinito"[5].

Nosso filósofo vai mesmo além, chegando a declarar que só com o auxílio do conhecimento matemático se poderia constituir um sistema filosófico sólido e coerente[6]. Isso porque, afirma, o problema filosófico da contingência e o problema matemático do contínuo têm uma só e a mesma origem: o infinito[7].

Ora, se a questão se coloca realmente nestes termos, então não se deve, já de antemão, descartar a hipótese de que uma investigação sobre o tratamento leibniziano do problema matemático mencionado poderia ser elucidativa a respeito da dificuldade filosófica que cumpre resolver. Isso dito, permitamo-nos, antes de prosseguir a investigação sobre os paradoxos da contingência, fazer uma incursão sobre as investigações e descobertas matemáticas de Leibniz, com o objetivo de vislumbrar, a partir do exame da maneira como trata o infinito matemático, em que termos considera o infinito em sentido amplo, que, segundo ele, é fonte comum tanto do labirinto da composição do contínuo quanto daquele pertinente às verdades contingentes[8].

Os paradoxos concernentes à composição do contínuo nem são uma descoberta recente dos matemáticos nem suscitaram um problema de curta duração. As dificuldades que aí se engendram se fazem observar já nos estudos dos antigos geômetras gregos e suas implicações filosóficas foram imortalizadas pelas reproduções e comentários das célebres aporias de Zenão de Eléia. Essas dificuldades percorrem a história subseqüente da matemática, subsistindo ainda após a descoberta do cálculo diferencial e integral, nas discussões sobre os fundamentos teóricos dos métodos de Leibniz e de Newton; e elas alcançam mesmo o passado recente, nas discussões sobre a natureza do contínuo, o Corte de Dedekind e a análise não-standard de Robinson. Em virtude de tal amplidão, deve-se restringir a abordagem do tema à dificuldade específica de que trata o presente estudo. Assim, abstenhamo-nos de tratar das

---

[5] *OFI*, p. 18.

[6] "Pois o fio para o Labirinto da Composição do Contínuo, o máximo e o mínimo, o inassinalável e o infinito, somente a geometria pode fornecer; e ninguém, a não ser quem a tenha percorrido, chega a uma metafísica realmente sólida" (*Ak.*, VI, iii, p. 449).

[7] *Recherches* générales, pp. 330-331 (*Foucher de Careil*, pp. 179-180).

[8] Id. Ibid.

questões históricas envolvendo as dificuldades sobre o contínuo, bem como as discussões matemáticas que se seguiram à descoberta de Newton e Leibniz, e que deram seqüência ao aprimoramento do Cálculo tal como é conhecido e usado atualmente. Atenhamo-nos exclusivamente ao modo como Leibniz abordou o tema e como ele acreditou ter apresentado aquela solução que, de acordo com ele, o habilitaria finalmente a resolver a dificuldade filosófica relativa à contingência.

A composição do contínuo – um panorama sucinto dos tratamentos matemáticos à época de Leibniz

Contínuo, para caracterizar de modo introdutório e genérico, se diz daquilo que, embora seja resolvível em partes ao infinito, possui uma grandeza ou duração delimitada, um início e um limite. Considere-se por exemplo um determinado segmento de reta. Do ponto de vista matemático, por menor que seja, este segmento presta-se a ser dividido pela sua metade, e cada uma das metades resultantes por sua metade, e asim ao infinito – o que pode ser representado pela série infinita 1, $^1/_2$, $^1/_4$, $^1/_8$ ....Visto ser divisível ao infinito, e ainda visto que possui uma grandeza determinada, esse segmento pode ser considerado um contínuo.

Aparentemente nenhuma dificuldade haveria em reconhecer esse fato banal da divisibilidade ao infinito. Com efeito, bastaria que, reconhecendo a infinitude da série relativa às suas divisões, reconhecêssemos *ipso facto* a inexeqüibilidade de percorrê-la: sendo infinita, a série não pode ser percorrida, quer dizer, não pode ser esgotada. Esgotá-la seria percorrê-la toda, chegar a seu fim - o que é contraditório com o fato de ser infinita, quer dizer, *sem fim*. Os paradoxos relativos à composição do contínuo têm como um de seus ingredientes precisamente essa impossibilidade do percurso da série. Pois, sendo delimitados, o que os contínuos apresentam é justamente a exeqüibilidade de serem esgotados, isto é, de serem percorridos. E esse percurso que se reconhece realizável em um contínuo quando se o reconhece como uma grandeza delimitada transfere-se evidentemente à série infinita na qual se deixa resolver o mesmo percurso considerado como o percurso de um contínuo. Em síntese - e nisso podem ser resumidos os termos fundamentais dos paradoxos da composição do contínuo – o percurso de um contínuo enquanto grandeza delimitada é também o percurso de um contínuo enquanto uma grandeza que envolve uma infinidade de partes. Ao se construir um contínuo, constrói-se por isso mesmo algo cuja construção envolve aquela de uma infinidade de partes.

Para melhor ilustrar o teor da dificuldade, tomemos o célebre paradoxo de Zenão de Eléia sobre a disputa entre Aquiles e a tartaruga[9]. Ele constrói-se na apresentação do que seria um torneio de velocidade entre o herói Aquiles e uma tartaruga. Considerando-se a lentidão da tartaruga, seria concedida uma distância entre os concorrentes de modo que esta disparasse com vantagem. A estimação seria de que, sendo mais veloz que o animal, o herói, em algum momento da corrida, acabaria por ultrapassá-lo, vencendo o torneio. O paradoxo surge de um raciocínio que mostraria que, uma vez dada a distância entre os concorrentes, Aquiles jamais poderia alcançar a tartaruga. O raciocínio consiste na consideração de que, para efetivamente alcançá-la, o herói deverá primeiramente percorrer a distância que constitui a vantagem desta, digamos x. Ora, para percorrer tal distância, Aquiles deverá percorrer sua metade, a saber $(^{x}/_{2})$[10]. Para tanto, deverá percorrer a metade desta metade, isto é $(^{x}/_{4})$[11]. E sendo assim sucessivamente ao infinito, Aquiles jmais poderia completar o percurso que o separa da tartaruga.

Como se vê, o que há de paradoxal no exemplo reside justamente na infinitude envolvida na tarefa de Aquiles. Nenhum problema haveria, quer dizer, nenhum paradoxo surgiria, no puro reconhecimento do caráter infinito da série na qual se deixa exibir o percurso a ser efetuado por Aquiles para alcançar o ponto do qual parte a tartaruga. Do mesmo modo como não temos nenhuma dificuldade em admitir o caráter infinito das série dos números naturais ou dos cúbicos. O paradoxo surge no caso de Aquiles porque, à diferença da conclusão de que, da reflexão sobre o caráter infinito da série dos números naturais, extraímos com respeito à possibilidade de se esgotá-la – a saber, que é impossível que tal série seja esgotável, pois não tem fim -, no caso de Aquiles, continuamos a admitir, não obstante a infinitude envolvida no seu percurso, que ele efetivamente alcança ou pode alcançar o ponto de partida da tartaruga. O paradoxo de Aquiles surge porque a tarefa que o herói compartilha com as séries numéricas *a mesma característica* que nos obriga a admitir que esgotá-las envolve uma impossibilidade, qual seja, a infinidade do percurso. Em uma palavra, o

---

[9] Ver Aristóteles, *Física* VI, 239b14 – 239b29. Em seu artigo "*Zenão de Eléia*", P. Bayle nos propõe a seguinte versão do paradoxo: "suponhamos uma tartaruga vinte passos à frente de Aquiles, e limitemos a velocidade deste herói à proporção de um para vinte. Enquanto ele der vinte passos a tartaruga dará um: ela estará então ainda mais à sua frente. Quando ele fizer seu vigésimo-primeiro passo, ela estará ganhando a vigésima parte do vigésimo-segundo; e quando ele ganhar esta vigésima parte, ela terá percorrido a vigésima parte da parte vinte-e-um, e assim sucessivamente". (*Dictionnaire Historique et Critique,* IV, (F), p. 539.

[10] Enquanto isso, a tartaruga percorreria o trajeto que lhe cabe, digamos y, de modo que, ao invés da distância entre eles cair à metade, como deveria ser admitido, esta metade é aumentada pela distância percorrida pela tartaruga; ela é, digamos, $(^{x}/_{2}) + y$.

[11] Enquanto isso, a tartaruga percorrerá evidentemente a metade da metade do trajeto que é suposta percorrer, aumentando aquela "metade mais y" para algo como esta metade mais a metade desta metade, mais a metade da metade da distância a ser percorrida pela tartaruga nesse tempo, isto é: $(^{x}/_{2}) + (^{x}/_{4}) + (^{y}/_{2})$.

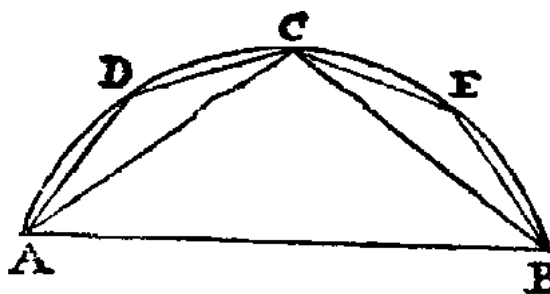
paradoxo consiste em que o ato de alcançar o ponto de partida da tartaruga deve ser algo reconhecido como sendo ao mesmo tempo realizável e não realizável por Aquiles.

Os paradoxos da composição do contínuo não se constroem para puro deleite daqueles que se comprazem na especulação. Eles na verdade tocam diretamente questões de fundamentação e justificação da resolução de problemas matemáticos e físicos, como por exemplo aqueles relativos ao cálculo de áreas e volumes de figuras. Fundamentação e justificação que tocam diretamente os métodos de cálculo e os procedimentos de prova aí envolvidos. Para introduzir o tema no âmbito da geometria, tomemos dos filósofos antigos ainda um outro exemplo, a saber, o problema com que se depara Demócrito a respeito do cone. Do cone, pode-se perguntar se suas secções são iguais entre si ou se são diferentes. Se iguais, seria preciso admitir que o cone possui a forma do cilindro, o que contudo é falso. Se diferentes, a lateral do cone não seria lisa, e sim constituída de degraus, o que é igualmente falso[12]. Admitindo que, malgrado a dificuldade, o cone permanece uma possibilidade, poderíamos sugerir como solução do problema que as secções cônicas são tais que a diferença entre duas secções contíguas é tão pequena que não basta para quebrar a linearidade de sua superfície. Ora, do ponto de vista geométrico, unicamente a igualdade entre as referidas secções poderia preservar a linearidade da superfície do cone. E assim a dificuldade se repõe: se alguma diferença há entre duas secções contíguas, por menor que seja, então tal superfície é efetivamente constituída de degraus. E se não há tal diferença, temos de volta o cilindro, já que a igualdade deve comunicar-se entre as secções de vizinho a vizinho atingindo a totalidade da figura.

A resposta de Demócrito à dificuldade, conta-nos C. Boyer[13], seria de que o cone seria constituído por uma infinidade de lâminas circulares indivisíveis. Ora, visto que a única condição concebível de que tais lâminas sejam indivisíveis é que elas sejam superfícies antes que sólidos, tomemos tais lâminas como sendo superfícies, isto é, figuras com apenas duas dimensões: sua altura seria então equivalente a zero[14]. Com efeito, visto que zero, dividido por

[12] "Se um cone fosse cortado junto à base por um plano, o que se deveria pensar sobre a superfície das partes cortadas? Seriam iguais ou desiguais? Sendo desiguais, farão irregular o cone, pois nele haveria muitas incisões em forma de degraus e muitas asperezas. Sendo iguais, as partes cortadas serão iguais e o cone terá a aparência de um cilindro, porque constituído de círculos iguais e não desiguais, coisa que é absurdo muito grande" (Plutarco, *Reflexões comuns contra os Estóicos*, 39, p. 1079 E – *Os pré-socráticos* – Col. "Os Pensadores", p. 333) Ver a respeito Boyer, C. *The History of the Calculus and its Conceptual Development*, pp. 21-22.
[13] Op. cit., p. 22.
[14] Cortemos, por exemplo, um cone de altura *h* ao meio. Teremos então dois sólidos de altura $^h/_2$. Repetindo a operação agora sobre esses sólidos, teremos quatro sólidos de altura $^h/_4$,. Não é difícil perceber que esse procedimento prolonga-se ao infinito sem que jamais um sólido se encontre que não seja ulteriormente dividido em sua altura, isto é, que esta seja indivisível. Para que uma secção do cone possa ser pensada indivisível, ela deve ser admitida como tendo uma altura equivalente a zero, isto é, como não tendo nenhuma altura. Mas nesse caso ela não teria três, e sim apenas duas dimensões, sendo uma superfície, e não um sólido.

qualquer número que seja é sempre zero, tais lâminas seriam indivisíveis. E se tais lâminas são indivisíveis, qualquer que seja a diferença entre seus diâmetros, tal diferença não poderia ser admitida como capaz de gerar degraus no cone: se as lâminas não têm altura, uma condição *sine qua non* dos degraus não seria dada. A dificuldade de uma tal solução é que, justamente por terem altura equivalente a zero, as lâminas, pouco importa qual seja o seu número, não seriam capazes de engendrar, por justaposição, nenhuma figura sólida, quer dizer, nenhum cone. Afinal, pouco importa qual seja o número pelo qual se multiplique o zero, o resultado será sempre zero, de modo que uma justaposição de superfícies terá como resultado sempre algo cuja altura é zero: terá como resultado sempre uma superfície. A conclusão que daí se extrai é que, não obstante a solução atribuída a Demócrito pareça contemplar a dificuldade imposta pela sugestão dos degraus no cone, ela não responde satisfatoriamente ao problema que pode ser colocado em termos puramente aritméticos, considerando-se as propriedades do zero: que é impossível que uma justaposição de figuras de n dimensões engendre uma outra de dimensão $n + 1$.

Contra todas as intempéries impostas pelos contínuos, os antigos calculavam. Deles nos são conhecidos dois procedimentos de cálculo, os quais merecem destaque pelo modo como podem responder, de modo mais ou menos satisfatório, às dificuldades anteriormente mencionadas. O primeiro, que teria sido inventado por Eudoxo, é conhecido como o "método da exaustão". Por esse método, a área ou o volume de uma figura seria calculada a partir de seu seccionamento sucessivo de modo a "exauri-la", por assim dizer. O primeiro passo seria nela inscrever um determinado polígono e, em seguida construir na área exterior ao polígono inscrito polígonos proporcionalmente cada vez menores[15]. A justificação para tal procedimento pode ser dada pelo que se denomina geralmente "Postulado de Arquimedes", o qual pode ser apresentado da seguinte maneira: dados dois números diferentes entre si e de zero, se do maior se subtrai um maior que a sua metade, e se deste se subtrai um outro maior que sua metade, e assim sucessivamente, chega-se a um número menor do que aquele inicialmente colocado[16]. Aplicando o postulado ao caso das figuras, poderíamos tomar, por exemplo, uma figura qualquer de n dimensões, digamos A, e supor uma

[15] Ver a respeito J. Wallis, *De Algebra Tractatus, Historicus & Practicus*, LXXIII (*Opera*, II, pp. 305-311). Ver também C. Boyer, *The History of the Calculus and its Conceptual Developpement*, pp. 32-37.

[16] O postulado enuncia-se em relação a grandezas antes que a números. Não parece contudo problemático apresentá-lo em termos puramente aritméticos.

outra figura B também de n dimensões que fosse tão pequena quanto se desejasse. Em seguida, pela inscrição continuada, na primeira, de figuras cada vez menores também de n dimensões, seria possível chegar a um momento em que a diferença entre a totalidade das figuras formada por esse procedimento e aquela da figura A inicialmente colocada fosse menor do que a outra B arbitrariamente escolhida[17].

Conforme se pode ver, o método da exaustão não envolveria a dificuldade com que se depara Demócrito na resposta que dera ao problema do cone. Com efeito, sendo as figuras consideradas sempre de mesma dimensão, o volume do cone poderia ser calculado seguindo o modelo do método da exaustão sem que se precisasse explicar como uma justaposição de "nadas" poderia resultar em algo diferente de nada. Por outro lado, ele compromete-se com todas as dificuldades decorrentes da consideração dos "degraus" do cone. Se o que de fato há é uma inscrição sucessiva de figuras no interior daquela que se pretende "exaurir", então o que resultaria, por exemplo, da "exaustão" do cone por sólidos seria uma figura áspera, por assim dizer, e não uma figura de superfície lisa, como seria exigido para ser um cone. Aquela diferença (entre o espaço ocupado pelo cone e aquele ocupado pela conjunção dos sólidos construídos no seu interior) suposta tão pequena quanto se quisesse impediria que se pretendesse aceitabilidade, no rigor matemático, à afirmação de que o resultado da exaustão do cone seria efetivamente um cone àquele idêntico. Por conseguinte, o volume calculado seria o volume da figura resultante do procedimento de exaustão, a qual é diferente do cone. Daí parece se seguir que o método da exaustão, não obstante sua habilidade em evitar o constrangedor "milagre da multiplicação dos zeros", seria um método apenas aproximativo, e não exato.

O segundo método conhecido dos antigos teria sido inventado por Arquimedes. Inspirado, segundo C. Boyer, em certas doutrinas atomistas de Demócrito e de Platão[18], Arquimedes teria proposto um método baseado na consideração de que uma figura consistiria de elementos possuindo uma dimensão a menos que ela[19]. Assim descrito, o método resgataria, no que há de fundamental, o princípio subjacente à reposta solução por Demócrito para o problema do cone. E justamente em virtude disso, compromete-se com todas as dificuldades envolvidas nessa solução. Com efeito, quaisquer que tenham sido as nuances

---

[17] Este procedimento permitiria por exemplo determinar a área de um círculo nele inscrevendo um polígono cujos lados serviriam de base à construção de triângulos, o que teria por efeito a duplicação do número de lados do polígono, com o acréscimo do valor das áreas dos triângulos àquele da área do polígono inicial. Pela continuação de um tal procedimento se pretenderia "exaurir" a circunferência, atingindo o polígono cujos lados fossem tão pequenos que sua diferença relativamente ao círculo poderia ser negligenciada.
[18] *The History of the Calculus*, p. 48.

distintivas do método de Arquimedes relativamente às teorias daqueles seus prováveis inspiradores, ele preserva a suposição fundamental que o compromete com o milagre da multiplicação dos zeros. E assim, ainda que não se pudesse acusar tal método de um mero método por aproximação – já que não envolveria nenhuma diferença entre a figura sobre a qual se pretende calcular e aquela sobre a qual se calcula efetivamente -, restaria contudo sempre a questão sobre a possibilidade de que a pretensa figura se engendre pelo procedimento aí suposto.

Dessa exposição sumária parece correto concluir que os métodos de cálculo da antiguidade comprometem-se com uma ou outra das dificuldades envolvidas nos problemas do contínuo. E deixam irrespondida a questão aqui considerada fundamental, qual seja, aquela da composição do contínuo: um contínuo não pode ser resolvido exaustivamente nem por grandezas de mesma dimensão que ele – pois isso nos conduz aos problemas dos quais os degraus do cone são uma ilustração -, nem tampouco por de grandezas com uma dimensão a menos – pois isso nos compromete com a explicação do milagre da multiplicação dos zeros.

Ao longo da história da matemática, as tentativas de dar respostas aos problemas relativos à composição do contínuo lançam o cenário de uma disputa teórica que tem dividido matemáticos e filósofos em duas correntes principais, geralmente designadas como atomismo e continuismo. Apresentando em linhas gerais cada uma dessas correntes, poderíamos dizer que, de acordo com os atomistas, o contínuo seria composto de elementos indivisíveis. O continuismo poderia ser caracterizado pela simples oposição aos atomistas: segundo os continuistas, a pretensão de se estabelecer elementos últimos do contínuo seria incompatível com a divisibilidade infinita deste. Na verdade, a guiar-nos por essa apresentação superficial, seria sensato suspeitar que cada uma dessas correntes pareceria reeditar a dificuldade encontrada nos métodos dos matemáticos antigos. Com efeito, atomistas e continuistas pareceriam se pautar antes pela tentativa de evitar as dificuldades decorrentes de uma ou outra das caracterizações do contínuo do que por propriamente apresentar uma saída que, respondendo a ambas, fornecesse os princípios para a constituição de um método matemático satisfatório de cálculo sobre contínuos. Com efeito, o argumento fundamental dos continuistas contra o atomismo repousa nas dificuldades deste em manter-se coerente seja com a divisibilidade infinita do contínuo seja com as propriedades matemáticas do zero. Por outro lado, podem contrapor os atomistas, a doutrina continuista deixa irrespondida a questão sobre a própria possibilidade dos contínuos. Com efeito, se por exemplo nada como elementos

[19] Visto que procedimentos baseados nesta suposição serão tratados posteriormente (quando forem discutidos os métodos de Cavalieri e Torricelli), crê-se desnecessário aqui dispensar maior atenção ao método de Arquimedes.

indivisíveis puderem ser admitidos como constituindo o cone, a lisura de sua superfície, ou então sua diferença com respeito ao cilindro, resultará inexplicável.

No século XVI, o teólogo flamengo Libert Froidmont dedica um livro ao exame de argumentos em favor e contra as diferentes teorias atomistas. Trata-se do *Labyrinthus sive de compositione continui*, título que aliás se tornaria, na pena de Leibniz, uma expressão corriqueira em contextos de discussão sobre os problemas do contínuo[20]. No livro[21], Froidmont, dividiria as teorias atomistas sobre o contínuo em duas linhas: aquelas baseadas nas doutrinas de Demócrito, consistentes na consideração de que os átomos de um contínuo seriam elementos que não compartilhariam mais com o referido contínuo a mesma natureza, quer dizer a mesma ordem de grandeza (o mesmo número de dimensões). E aquelas inspiradas no que Froidmont estimaria como uma má compreensão do platonismo, considerando que os átomos de um contínuo seriam elementos indivisíveis que contudo compartilhariam com aquele a mesma ordem de grandeza (a mesma dimensão)[22]. Os argumentos contra os atomistas estariam fundados na tese, inspirada nas teorias continuistas aristotélicas, de que o contínuo seria divisível ao infinito. Aos primeiros se contraporia que qualquer que seja o momento da divisão a que se chegue, tal momento corresponderá a um elemento de mesma grandeza que aquela da qual se partiu; contra os demais se argumentaria que nenhuma parte de um contínuo é tal que ela perde a possibilidade de ser ulteriormente dividida em outras partes[23].

Independentemente da avaliação sobre a justeza de se atribuir tais ou tais concepções continuistas ou atomistas a tais ou tais filósofos, pode-se dizer que a abordagem de Froidmont, conforme é apresentada por Beeley, contempla as teses fundamentais subjacentes aos diferentes métodos matemáticos de cálculo envolvendo os problemas do contínuo que foram desenvolvidos no século XVII. Se, por um lado, os problemas relativos ao que foi caracterizado como um atomismo de inspiração democritiana não ofuscaram, aos olhos dos geômetras desse século, os resultados das descobertas de Arquimedes, eles impuseram, por outro, questões pertinentes à justificação dos procedimentos de cálculo. Justamente tais questões estão na base das polêmicas que alimentaram as discussões que conduziram finalmente à descoberta de Newton e Leibniz.

---

[20] Ver por exemplo *Jag*., p. 36; *Ak* VI, iii, p. 449; GP II, p. 119; GP IV, p. 491.
[21] Esta exposição sumária do livro de Froidmont é feita a partir do estudo realizado por P. Beeley sobre a obra (*Kontinuitat und Mechanismus*, Cap. 12).
[22] Ver Platão, *Timeu*. Para uma discussão a respeito, ver Richard Sorabji, *Atoms and Time Atoms*, 5.
[23] Para alguns argumentos contra esta espécie de atomismo supostamente inspirado em Platão, ver o opúsculo polemicamente atribuído a Aristóteles *Das linhas indivisíveis*. Sobre a posição de Aristóteles, ver Fred Miller, *Aristotle against the Atomists*.

Nesse contexto, um método que de modo algum pode ser ignorado é aquele desenvolvido pelo geômetra bolonhês Bonaventura Cavalieri. A importância desse método consiste na engenhosidade com que através dele se poderia supostamente "burlar" as considerações sobre o infinito envolvidas em métodos de cálculo inspiradas em procedimentos análogos ao de Arquimedes. Cavalieri valia-se da consideração de uma figura de *n* dimensões como equivalente à totalidade – não a soma – dos elementos de dimensão *n-1*, o que ele denominara "indivisíveis", que se podem traçar no espaço delimitado pela figura[24]. Assim por exemplo um triângulo seria equivalente ao espaço ocupado por todas as linhas que se podem traçar em um espaço equivalente àquele delimitado pelo triângulo. Não entraria em questão nesse caso nem a relação direta, envolvendo o infinito, da proporção entre os elementos de dimensão *n-1* e aquele de *n* dimensões, nem a relação indireta entre ambos envolvendo a quantidade de elementos de dimensão *n-1* presente no espaço ocupado pelo elemento de *n* dimensões. Em uma palavra, a noção de infinito enquanto tal seria simplesmente descartada[25].

Esta "vantagem teórica", por assim dizer, do método de Cavalieri não bastou para poupá-lo de objeções[26]. Dentre elas merece destaque a ponderação de que o método dos indivisíveis estaria apoiado em uma suposição atomista de que grandezas heterogêneas, quer dizer, cuja relação envolve o infinito[27], poderiam entrar como termos em um mesmo cálculo[28]. O teor da objeção consistiria na estimação de que, para justificar seu procedimento, Cavalieri deveria supor que uma grandeza poderia ser tomada por um agregado daquelas possuindo uma dimensão a menos. Suposição que seria contudo contraditória com a consideração do contínuo como divisível, ao infinito, sempre em partes a ele homogêneas, quer dizer, com o mesmo número de dimensões.

---

[24] Cf. *Exercitationes geometricae sex*, *Exercitatio Prima*, III - VI – pp. 3-4. Ver a respeito Kirsti Andersen, *The Method of Indivisibles: Changing Understandings*.

[25] "Considero *todas as linhas*, ou todas as superfícies de alguma figura não para comparar o número das mesmas, o qual ignoramos, mas apenas a grandeza correspondente ao espaço ocupado por aquelas linhas; visto que é com ele congruente, e visto que aquele espaço é compreendido entre extremidades, e por conseguinte a grandeza delas está compreendida pelas mesmas extremidades, por isso pode-se com ele adcionar ou subtrair, ainda que ignoremos o número das linhas; porque digo que isso basta para que sejam comparáveis entre si, caso contrário tampouco os próprios espaços das figuras seriam entre si comparáveis" (*Exercitationes geometricae sex*, p. 23).

[26] Ver Cavalieri, *Exercitationes Geometricae sex*, *Exercitatio Tertia*. Para uma discussão a respeito, ver L. Brunschvicg, *Cavalieri* – em: *Les étapes de la philosophie mathématique*, Chap. IX.

[27] Grandezas homogêneas, também chamadas comparáveis ou arquimedianas são aquelas em que uma pode ultrapassar a outra pela multiplicação por um número finito. Grandezas heterogêneas ou incomparáveis ou não-arquimedianas são aquelas em que uma não pode ultrapassar a outra, qualquer que seja o número finito pelo qual é multiplicada.

[28] Cf. Cavalieri, op. cit., *In Guldinun*, Caput V, Sec. X – pp. 191-192, e Caput VI, Sec. XXIII- XXIV - pp. 203 e 204.

Inspirado em um dos expedientes de que se valera Cavalieri para responder a seus objetores, Evangelista Torricelli, proporia um outro método de cálculo, muito próximo àquele que constituirá mais tarde o método das fluxões de Newton. Ele partiria da consideração de que grandezas de dimensão *n* podem ser engendradas a partir do movimento de grandezas de dimensão *n-1*[29]. Assim, por exemplo, um cone poderia ser pensado a partir do movimento de um triângulo, um cilindro se deixaria engendrar a partir do movimento de um paralelogramo, etc. O apelo à idéia de movimento pretenderia legitimar a correlação suposta entre as grandezas de dimensões diferentes. Uma grandeza de *n* dimensões poderia ser considerada como um agregado de grandezas de *n-1* dimensões, e, inversamente, cada uma das posições, por assim dizer, da figura de dimensão *n-1* em movimento poderia ser correlacionada a um elemento indivisível da figura engendrada.

Ao tomar grandezas de dimensão *n* como agregados de grandezas de dimensão *n-1*, Torricelli se exporia a todas as críticas de atomismo já dirigidas a Cavalieri. Com efeito, tal concepção pareceria comprometê-lo com duas assunções inconsistentes com a natureza infinitamente divisível do contínuo. Em primeiro lugar, a de que grandezas heterogêneas seriam comparáveis, quer dizer, que elas compartilhariam uma mesma ordem de grandeza. Em segundo, a de que o infinito seria um número[30]. Ao considerar o contínuo como um agregado de indivisíveis, Torricelli pareceria obrigado a abandonar a assunção de que o infinito se caracterizaria unicamente por designar um procedimento sem fim. O infinito correspondendo ao número de indivisíveis de um contínuo se tornaria uma quantidade que, embora indeterminável, deveria permanecer ainda assim uma quantidade; uma quantidade determinada, fixa.

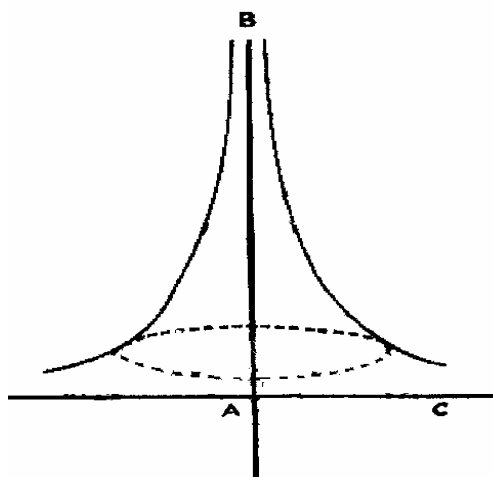
Um dos momentos memoráveis da polêmica em torno do método de Torricelli pode ser apontado na reação de Hobbes ao que o geômetra italiano teria considerado como uma prova, a saber, de que uma figura com dimensões infinitas poderia ter uma magnitude finita[31].

---

[29] Comparar com Cavalieri, op. cit., pp. 198-199.

[30] A natureza dos números é tal que para todo número é possível dar um sucessor, um quadrado, um cubo, etc. Ora, se assim é, não pode haver algo como um número infinito, quer dizer, um número maior de todos os números, justamente porque isso é contraditório com o que decorre da natureza dos números. Com a expressão "tomar o infinito como um número" entende-se aqui o equívoco, seja de considerar o infinito como o número maior de todos os números, seja de considerar aquilo que envolve o infinito como sendo esgotável por um número qualquer que, embora indeterminado, permanece finito.

[31] O sólido infinitamente longo de Torricelli constrói-se a partir da revolução de uma hipérbole equilateral tendo como eixo sua assíntota. Como podemos ver pela figura, girando em torno do eixo, as duas curvas da hipérbole coincidiriam exatamente uma com a outra, já que estão em simetria axial com respeito à assíntota. O giro então provocaria a constituição do que contaria como uma figura sólida. Uma figura cuja altura contudo não poderia ser determinada, em virtude da impossibilidade de que a hipérbole se cruze com a assíntota, não obstante elas se aproximem continuamente. Torricelli descreve a construção de seu sólido infinitamente longo da seguinte maneira: "Seja a hipérbola cujas assíntotas são AB, AC, as quais formam um ângulo reto; se se move a figura em

Segundo autor do *Leviatã*, a suposta "prova" de Torricelli estaria apoiada sobre uma confusão entre o procedimento indefinido mas sobretudo finito de prosseguir tanto quanto é preciso uma série sem fim e a natureza infinita da série mesma[32]. Para o inglês, não seria correto pretender, com base na consideração de que a hipérbole jamais encontrará a sua assíntota, construir, a partir da suposta rotação dessa hipérbole, uma figura de dimensões infinitas. Uma tal pretensão esbarraria na impossibilidade real de que um sólido qualquer se engendrasse nessas condições, já que o que se concebe no caráter infinito envolvendo o encontro da hipérbole com a assíntota é que elas jamais se cruzarão. A simples suposição – inerente à pretensão de constituir um sólido infinitamente longo - de que elas se cruzem em um momento qualquer envolveria por si só uma inconsistência[33].

Fica manifesto, por essas considerações, que qualquer método de inspiração atomista que se pretenda solidamente justificável terá que fazer face à dificuldade que permeia todas as objeções continuistas ao atomismo, a saber, que a divisibilidade do contínuo vai ao infinito, ela não tem fim. Para que se justifique a pretensão de tratar uma certa grandeza a partir de grandezas incomparáveis possuindo uma dimensão a menos, deve-se provar que elas se comunicam de modo a tornar legítimo que se tome uma como o ponto culminante do procedimento sem fim de divisão da outra. Descobertas apontando para uma saída desta natureza encontram-se notadamente nos trabalhos de um desafeto de Hobbes, o geômetra inglês John Wallis.

---

torno do eixo AB, é suposto resultar um sólido agudo hiperbólico infinitamente longo em direção a B; é definido deste modo" Torricelli, *Opere*, Vol. I, p, 191.

[32] "Ora, os matemáticos geralmente chamam de *infinito* o *indefinido*. Indefinido, a seu turno, é o mesmo que *tão grande quanto se queira*. E enfim o que [chamam] de *indefinidamente pequeno* não é um nada. Pois nenhuma quantidade pode ser dividida no infinito, isto é, em nada. Por vezes também se chama de infinito o *tanto quanto é possível*. Ora, o *infinito* propriamente dito é nada senão o que supera todo número assinalável de qualquer grandeza dada" (***Principia et problemata aliquot geometrica ante desperata nunc breviter explicata et demonstrata*** - *Opera Latina*, V, p. 213).

[33] "Tenho considerado que a distância que Torricelli supõe *infinita* deve ser entendida como uma distância *indefinida*: e não se poderia entendê-lo de outro modo que pelo princípio Cavaleriano dos *indivisíveis* utilizado em muitas demonstrações: que os *indivisíveis* de Cavalieri são tais que o agregado daqueles pode ser igual a qualquer que seja grandeza dada. Por conseguinte, uma proposição tão absurda quanto esta, que *o infinito é igual ao finito*, não deve ser atribuída a Torricelli. Com efeito, nenhum sólido pode ser tão estreito que não exceda infinitamente todo sólido finito: como é manifesto pela luz natural. Aquela absurdidade vem das discussões dos matemáticos sobre o *infinito*" (Id., pp. 213-214). Para uma discussão a respeito, ver Mancosu e Vailati, *Torricelli's Infinitely Long Solid and Its Philosophical Reception in the Seventeenth Century.*

À diferença de Cavalieri e Torricelli, que voltaram sua atenção para considerações de ordem geométrica, Wallis privilegiaria aspectos aritméticos da natureza do contínuo. A partir do exame de determinadas proporções numéricas, Wallis constataria que, em determinadas séries infinitas, quanto mais se avança na série, tanto mais a proporção entre os seus membros se aproxima de um determinado valor, o qual não pode, pela própria progressão da série, ser ultrapassado. Ele considerou, então, que, a série sendo infinita, seria possível estabelecer que, a um determinado momento, a diferença entre a proporção dos membros e o valor-limite torna-se menor do que qualquer diferença dável; e que, continuando ao infinito, tal diferença deverá desaparecer completamente[34]. Isso supostamente o permitiria assumir um pretenso "termo último" da série cuja proporção deverá ter, com respeito ao valor-limite, uma diferença nula, quer dizer equivalente a zero. Adaptando o método de Cavalieri às suas descobertas aritméticas, Wallis consideraria que uma figura de *n* dimensões poderia ser tomada como constituída de infinitas figuras de *n* dimensões cuja grandeza seria negligenciável ou nula com respeito à primeira. Assim, por exemplo, uma figura plana poderia ser tomada como uma conjunção infinita de paralelogramos de altura $^1/_\infty$ [35], que Wallis tomaria como equivalente a zero[36]. Os indivisíveis de Cavalieri seriam então tratados como se fossem "partes" infinitamente pequenas – ou, como Wallis designaria, *non-quanta* - de figuras contínuas[37].

O método proposto por Wallis abre caminho para que se possa exprimir, em termos puramente aritméticos, a suposição aparentemente injustificada, subjacente aos métodos geométricos de inspiração atomista, de que se poderia considerar em termos finitos a determinação da totalidade de uma infinidade de grandezas. Ele contudo não fica incólume às críticas continuistas. Hobbes lhe objetaria a inconsistência de se passar, da infinidade da série, a um termo infinito indivisível. Ele contraporia à pretensão de Wallis que nenhum membro da série – e correlativamente nenhuma parte de um contínuo – pode ser um *non-quantum*, quer

---

[34] Examinar, por exemplo, *Arithmetica infinitorum*, prop. XIX – XXI, e prop. XXXIX – XLI (*Opera Mathematica*, Vol. I, pp. 373-374 e 382-383).

[35] Saliente-se que o símbolo "∞" é empregado aqui para simbolizar "infinito", e não a identidade tal como aparece em alguns opúsculos leibnizianos.

[36] Poder-se-ia tentar justificar a equivalência $^1/_\infty = 0$, seguindo os passos de Wallis, considerando por exemplo a soma infinita $^1/_2 + {^1/_2}^2 + {^1/_2}^3 + \ldots = 1$. Assumindo o exposto acima, temos que, quando a soma dos membros da série infinita acima chega a 1, o suposto próximo membro deve ser 0. Ora, a regra da progressão acima é tal que ela jamais pode ter como membro um termo equivalente a zero; visto por outro lado que a soma dos seus membros é 1, então pode-se colocar um suposto termo infinito $^1/_\infty$ da série o qual deverá satisfazer a condição de ser equivalente a zero, o que permite finalmente chegar à equivalência $^1/_\infty = 0$. Transpondo para o domínio geométrico, pode-se considerar que a divisão infinita de uma grandeza geométrica tendo como proporção a série numérica descrita tem como termo-limite algo como $^1/_\infty$.

[37] "Tudo o que, em um gênero qualquer de grandeza, é tão exíguo ou nada que, por multiplicação, não pode se tornar maior do que uma grandeza posta, é, nesse gênero de grandeza, *Nada* ou uma *Não-quantidade* <*Non-quantum*>" (J. Wallis, *Opera*, Vol. II, p. 306). Sobre o método de Wallis, ver Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, pp. 338-342; ver também C. Boyer, op. cit., pp. 168-174.

dizer, zero ou nulo[38]. Se a Torricelli Hobbes objetaria a pretensão de fazer compor-se um contínuo de elementos indivisíveis incomparáveis com ele, a Wallis Hobbes poderia objetar, pelas mesmas razões, a pretensão de tomar como nula uma parte qualquer de algo divisível ao infinito. Com efeito, uma e outra destas posições se mostrariam insustentáveis[39]. A suposição de um "termo infinito" de uma série, do mesmo modo que aquela de um agregado infinito de indivisíveis, é contraditória com a própria natureza da noção de infinito, que não é propriamente uma quantidade, mas algo que se refere ao que está além de qualquer quantidade[40].

Leibniz certamente não estava surdo a todas essas discussões. E, com Hobbes, ele jamais poria em questão a divisibilidade infinita do contínuo, nem tampouco ignoraria os paradoxos envolvidos em se tomar o infinito por um número. Para ele, "infinito" designaria não um número qualquer, um número indeterminado, ou o maior de todos os números, que envolve contradição[41]. Infinito designaria aquilo que não possui fim, aquilo a que é contraditório atribuir um fim. Séries infinitas seriam séries sem fim; e a divisibilidade infinita do contínuo quereria dizer que o contínuo não é composto de partes ou elementos que sejam indivisíveis ou nulos. Em contrapartida, Leibniz jamais menosprezaria a idéia, acenada nos trabalhos de Wallis, de termo-limite de uma série infinita[42]; idéia que se revelaria crucial não só para que os matemáticos descobrissem como calcular, por exemplo, a inclinação da tangente, mas também para que os filósofos pudessem compreender, por exemplo, a possibilidade do cone.

---

[38] "De sua proposição *xxxix*^{a} Wallis infere a *xl*^{a} , que é: *ora, na medida em que o número dos termos aumenta, aquele excedente sobre a razão subquádrupla diminuirá continuamente de tal forma que finalmente resultará menor do que qualquer grandeza assinalável; e fica evidente que se for continuada ao infinito se esvanecerá completamente. De modo que se se põe uma série infinita progredindo em uma progressão aritmética tripla, ou como a série dos números cúbicos, continuamente crescente, culminarão em um ponto ou 0: aquela seria maximamente igual à série toda, como 1 a 4*. Ora, esta [proposição] é falsa. Pois um excedente que decresce <*crescit*> perpetuamente nunca se esvanece" (*Lux mathematica – Opera latina*, V, p. 105).

[39] "Penso que toda a doutrina da *Aritmética dos infinitos* de Walis deve ser repudiada por todos para sempre" (Id., ibid.).

[40] "Além disso, é manifesto que, ainda que a série $^1/_6$, $^1/_{12}$, $^1/_{18}$, etc. progrida ao infinito, este infinito deve ser simplesmente sem fim, e não apenas *indefinido*, ou *o tanto quanto é possível*; como Wallis disse para se excusar ante à sociedade Real. Pois caso contrário não se seguiria aquilo que daí infere, a saber, que aquele excedente sendo decrescente culminaria por se esvanecer no infinito" (Id., p. 103).

[41] Ver por exemplo GP II, p. 304. Ver ainda *Accessio ad arithmeticam infinitorum – Ak* III, i, pp. 10-13.

[42] Para uma discussão a respeito, ver L. Brunschvicg, op. cit., IX, C, §109-§111.

A descoberta de Leibniz

A necessidade de se tratar da noção de limite[43] de uma série infinita se imporia forçosamente para Leibniz a partir de suas reflexões em pelo menos dois âmbitos: por um lado a aritmética, a partir dos seus estudos sobre a determinação de limites de somas envolvendo uma infinidade de termos[44]. Por outro o que poderíamos denominar a "intuição geométrica", que se ilustra no tratamento do círculo como o limite da progressão dos lados do polígono inscrito; ou ainda em procedimentos como aqueles adotados por Torricelli a partir dos quais se trataria um cone, por exemplo, como resultante da revolução de um triângulo. A incorporação da idéia de limite, contudo, não conduziria Leibniz às mesmas conclusões de Wallis sobre a natureza dos supostos termos-limite de uma série infinita[45].

Leibniz, ao invés de considerar um membro-limite da série possuindo propriedades que conduzirão a resultados paradoxais – seja adotando uma solução atomista nos moldes de Torricelli, seja adotando um atomismo inspirado no procedimento de Wallis -, considera o limite mesmo da série, quer dizer, aquilo que não pertence mais à série – como é o caso do círculo para a série dos polígonos – e supõe uma diferença entre ele e um determinado membro da série a qual é contudo nula em comparação com as grandezas consideradas. Ele fala-nos de uma diferença infinitamente pequena, ou seja, tão pequena quanto é preciso para desconsiderar a desigualdade entre o círculo e o polígono em questão; para desconsiderar a desigualdade, isso quer dizer para tornar a relação entre o círculo e o polígono uma identidade absoluta.

À primeira vista, a solução leibniziana parece palatável. Com efeito, ela não o compromete nem com a caracterização do polígono considerado como tendo ou não tendo lados, nem tampouco com a questão se se trata ou não do último polígono da série. Isso evita que se lhe impute tanto o paradoxo de considerar como um membro da série algo que não pode sê-lo quanto o de considerar o infinito como um número. É claro contudo que isso, por si só, não garante a consistência da tese. Antes de assumi-la é preciso verificar se algo como

---

[43] O uso da expressão "limite" não deve ser entendido aqui como uma adaptação anacrônica ou indevida dos termos leibnizianos a expressões contemporâneas. Como se constatará a seguir, o termo "limite" <*extremum*> é empregado por Leibniz na sua formulação do princípio de continuidade, e o uso desta expressão neste trabalho compromete-se unicamente com a maneira como Leibniz o compreendia, sem consideração de possíveis semelhanças ou discrepância relativamente à maneira como os matemáticos o entendem contemporaneamente.

[44] Juntamente com Huygens, e baseando-se nos seus estudos sobre o triângulo aritmético de Pascal, Leibniz creu mostrar, por exemplo, a equivalência $^1/_2 + ^1/_22 + ^1/_23 + \ldots = 1$. Ver a respeito *Accessio ad arithmeticam infinitorum* (*Ak* III, i) e *Historia et origo calculi differentialis* (GM V). Ver ainda GM V, pp. 121-122. E GP IV, p. 570.

[45] Como foi visto anteriormente, a partir da idéia de limite, Wallis inferiria a possibilidade de se supor um determinado membro da série como já não possuindo mais as propriedades constitutivas dos membros da série, quer dizer como sendo indivisível – o que ele denominara *non-quantum*.

uma diferença infinitamente pequena, ou, mais geralmente, uma grandeza infinitamente pequena é concebível distintamente. Dizendo de outro modo, deve-se averiguar a legitimidade da pretensão de se supor uma diferença tão pequena quanto é preciso para que a desigualdade se tome como uma igualdade, e isso no sentido rigoroso, antes que como uma aproximação.

O problema que, de saída, coloca-se a respeito do infinitamente pequeno consiste na dificuldade em se considerar como nulo algo diferente de zero. Se uma suposta grandeza é igual a zero, então ela não é absolutamente nenhuma grandeza; ela é um puro nada. Se, por outro lado, tal grandeza difere de zero, por menor que seja, ela não pode, do ponto de vista puramente matemático, transformar a desigualdade em uma igualdade estrita. As conseqüências disto, transpostas para o exemplo do polígono inscrito, são: se se admite a diferença infinitamente pequena como igual a zero, então toma-se o círculo como um membro efetivo da série dos polígonos, o que conduz às mesmas dificuldades por Hobbes denunciadas nas teses de Wallis; se se nega que ela seja diferente de zero, então o que se tem é uma desigualdade entre o círculo e o polígono considerado, e por conseguinte um cálculo por aproximação, mas não exato.

Em 1695, Leibniz publica, nas *Acta Eruditorum* sua resposta a uma objeção desta natureza, a qual lhe havia sido dirigida pelo matemático holandês Bernard Niewentijt. Suas palavras são as seguintes:

> "Aliás, penso que são iguais não apenas aqueles cuja diferença é absolutamente nula, mas também alqueles cuja diferença é incomparavelmente pequena; e embora não se deva dizer que ela seja absolutamente Nada, não é contudo uma quantidade comparável com aquelas das quais é a diferença. Do mesmo modo, se acrescentas a uma linha um ponto de uma outra linha, ou uma linha a uma superfície, não aumentas sua quantidade. O mesmo se dá se acrescentas a uma linha uma outra linha mas incomparavelmente menor. E um tal aumento não pode ser exibido por nenhuma construção. Pois, como Euclides livro 5, def. 5[46], estimo que apenas são comparáveis quantidades homogêneas, das quais uma, quando multiplicada por um certo número finito, pode ultrapassar a outra. E estabeleço que aquelas que não diferem por uma tal quantidade são iguais, o que Arquimedes também assumia, e todos depois dele. E é nesse caso precisamente que se diz que a diferença é menor do que qualquer [diferença] dada. E isso certamente pode ser sempre confirmado, pelo procedimento de Arquimedes, por redução ao absurdo. Todavia, visto que o método direto é mais simples de ser compreendido e mais útil para a invenção, basta, uma vez compreendida a via da redução, empregar a seguir o método pelo qual os incomparavelmente menores são negligenciados, o qual seguramente traz consigo sua própria demonstração segundo os lemas por mim comunicados em Fev. 1689[47]. E se

[46] "Grandezas são ditas *estar na mesma razão*, a primeira para a segunda e a terceira para a quarta, quando, quaisquer que sejam os múltiplos comuns tomados da primeira e da terceira, e quaisquer que sejam os múltiplos comuns tomados da segunda e da quarta, os primeiros múltiplos comuns igualmente excedem, são iguais, ou menores que os últimos múltiplos comuns respectivamente tomados na ordem correspondente".

[47] Conforme M. Parmentier (*La naissance du calcul différentiel*, p. 328 – n. 38), Leibniz estaria se referindo ao opúsculo *Tentamen de motuum coelestium causis* (GM VI, pp. 144 – 161).

> alguém rejeitar uma tal definição de igualdade, estará discutindo sobre nomes. Basta, pois, que ela seja inteligível e útil para a invenção, visto que ela, mais que o outro método (em aparência) mais rigoroso, proporciona sempre e necessariamente resultados não menos rigorosos. Assim, assumo não apenas linhas infinitamente pequenas como *dx*, *dy*, como verdadeiras quantidades no seu gênero, mas também seus quadrados ou retângulos *dxdx*, *dydy*, *dxdy*, e julgo igualmente dos seus cubos e de todas as outras [potências] superiores, considerando particularmente que são úteis para o raciocínio e a invenção"[48].

Conforme aí se lê, Leibniz pretende justificar sua posição fazendo apelo à proporção entre as grandezas postas em comparação. No caso, não se trataria tanto de saber o valor preciso da diferença, mas de tomá-la, na relação com as grandezas, como rigorosamente nula. A legitimidade desta abordagem estaria ancorada na distinção, já mencionada anteriormente, entre grandezas arquimedianas (comparáveis ou homogêneas) e grandezas não-arquimedianas (incomparáveis ou heterogêneas)[49]. Tal distinção prevê, como um corolário, que, nas operações matemáticas entre grandezas incomparáveis, determinadas grandezas se comportem como zero[50]. E se na relação tais grandezas se comportam como zero, então, do ponto de vista do que é relevante considerar com respeito à relação, elas são assumidas como equivalentes a zero.

A aceitação de uma diferença suposta mas nula relativamente às grandezas consideradas não resolve todos os problemas que se podem levantar, já que a passagem mesma à qual Leibniz aduz para justificar sua "diferença infinitamente pequena" pode ser usada para recusar as conseqüências que ele pretende daí extrair. Com efeito, se da própria definição de Euclides segue-se, como assume Leibniz, que operações entre grandezas comparáveis têm como resultado sempre grandezas comparáveis com estas, então seria impossível que, por exemplo, pela multiplicação dos lados de um polígono inscrito, se chegasse a uma figura tal que sua diferença com respeito ao círculo fosse incomparável com as diferenças entre os polígonos da série; ou em outros termos, que por uma operação sobre os tamanhos dos lados de uma figura se chegasse a uma operação sobre os pontos constituindo as

[48] GM V, p. 322. Leibniz expõe a crítica de Niewentijt da seguinte maneira: …o claríssimo Autor, no prefácio às Considerações, propõe um enunciado que assume como uma verdade claríssima: *Somente são iguais aquelas quantidades cuja diferença é nula ou igual a nada*. E na Análise das curvas, no início do axioma 1, pag. 2: *O que quer que se tome quantas vezes se quiser, isto é, multiplicado por um número, por maior que seja* (também o infinito, como efetivamente entende), *se sua grandeza não pode equivaler a uma quantidade dada qualquer, por menor que seja, não é uma quantidade, mas do ponto de vista Geométrico um mero nada*" (Id., p. 321).

[49] Duas grandezas são incomparáveis quando nenhum número finito multiplicado por uma pode torná-la maior que a outra.

[50] Da distinção entre grandezas comparáveis e incomparáveis segue-se que qualquer operação matemática entre duas grandezas homogêneas terá como resultado algo homogêneo com estas e por conseguinte incomparável com aquelas incomparáveis com as primeiras. Assim, por exemplo, sendo a linha incomparável com a superfície, qualquer diferença entre duas linhas é também incomparável com a superfície. Eis o que autorizaria tomá-la como nula *em relação* à superfície, permitindo ainda asserir que um ponto de uma linha não acrescenta nada a outra linha, ou que uma linha não acrescenta nada a uma superfície.

linhas delimitando os lados. As razões mesmas que se evocam para pretender a nulidade de uma grandeza em relação à outra podem ser usadas para tornar inconsistente a pretensão de que ela possa ser equivalente a uma diferença qualquer engendrada dentro da série.

Ora, tomando a questão a partir da progressão da série, é claro que a objeção se segue. No entanto, tal perspectiva não pode ser adotada, já que ela não leva em consideração precisamente a noção de limite aí envolvida. Ou, melhor dizendo, ela não é compatível com o que é implicado por tal noção. A noção de limite de que se trata aqui exige que a série "atinja", por assim dizer, o que se considera como limite. Ora, se se busca a grandeza requerida *percorrendo* a série, esta jamais pode ser encontrada, precisamente porque a série é infinita. Por outro lado, admitindo que ela "atinge" seu limite, então a referida diferença, a diferença que deve ser tomada como nula, deve poder ser suposta precisamente como aquilo que permite ligar a série ao que lhe é posto como limite. Para melhor compreendê-lo, recorramos a alguns exemplos construídos na intuição geométrica. Sejam três linhas que se cruzam em três pontos diferentes formando um triângulo. Considere-se um movimento continuado das linhas em direção a um mesmo centro, de modo que os lados do triângulo diminuam paulatinamente até o momento em que as três se cruzam em um único ponto, aniquilando-se assim o triângulo. Para que tal movimento seja inteligível, quer dizer, para que se possa considerar o ponto como o limite da diminuição continuada do triângulo, é preciso supor que todos os infinitos pontos necessários à consumação de tal movimento foram percorridos. Ora, isso posto, é possível *supor* um momento qualquer do movimento das linhas em que o triângulo por elas formado difira do ponto por um percurso negligenciável de pontos.

À objeção levantada pode-se portanto contrapor que ela leva em consideração unicamente a infinitude potencial da série, desconsiderando a atualidade do seu limite. Em outros termos, ela leva em conta unicamente que o percurso dos lados do triângulo presta-se a ser subdividido *in abstracto* ao infinito, desconsiderando a realidade, o fato concreto, da sua aniquilação no ponto.

Cumpre assinalar porém que, mesmo admitindo a improcedência da objeção, nos termos em que foi colocada, algumas dificuldades restam. Porque se, por um lado, tomar como ponto de partida o limite antes que a série permite precisar em que termos a noção de infinitamente pequeno deve ser colocada, por outro, não se pode, por um tal procedimento constituir nenhuma idéia da diferença distinguindo o limite do suposto membro da série. As grandezas envolvidas na constituição do que se denomina diferença infinitamente pequena são incomparáveis com esta, o que torna impossível a determinação do que seria, por exemplo,

algo que diferisse do cone por um triângulo, ou algo que diferisse da linha por um ponto. Uma tal dificuldade fora levantada por Berkeley, no seu artigo *On infinites*:

> "Eles (Newton e Leibniz) representam, no papel, infinitesimais de várias ordens, como se tivessem idéias em suas mentes <*minds*> correspondentes àquelas palavras ou sinais, ou como se não houvesse contradição em que haja uma linha inifnitamente pequena e ainda outra infinitamente menor que ela. É-me claro que não devemos usar nenhum sinal sem uma idéia correspondente a ele; e é tão claro que não temos nenhuma idéia de uma linha infinitamente pequena, pois é evidentemente impossível que haja tal coisa, pois toda linha, por menor que seja, é ainda divisível em partes menores do que ela; portanto, não pode haver uma coisa tal como uma linha *quavis data minor* ou infinitamente pequena"[51].

A dificuldade colocada por Berkeley não é pequena. Transpondo para uma linguagem leibniziana, o que o bispo sustenta é que algo infinitamente pequeno não pode ser concebido distintamente; que, por conseguinte, a idéia de algo infinitamente pequeno seria contraditória. Leibniz não fecha os olhos ao problema. Antes pelo contrário, conforme ele mesmo afirma, a relação da diferença aos termos considerados - como o aumento da superfície quando se lhe acrescenta uma linha - não pode ser exibida por nenhuma construção. Ele insistiria sempre e obstinadamente na idéia de que a noção de uma diferença infinitamente pequena tal como a suposta seria antes uma "ficção"[52], uma "maneira de falar"[53], da qual se lançaria mão unicamente por comodidade, porque no cálculo, uma tal ficção seria útil.

Ancorados sobre afirmações como estas, vários são os que, seja para censurar seja para defender, têm sustentado que Leibniz não teria conseguido, ou bem não estaria preocupado, com uma justificação do seu método[54]. Segundo alguns autores, para Leibniz a correção dos resultados, aliada à simplicidade do método, seriam por si justificativas suficientes[55]. Ora, uma tal resposta poderia bem ser satisfatória de um ponto de vista pragmático, mas certamente não contemplaria as exigências de um filósofo. Leibniz declara-se de temperamento dócil à verdade[56], o que torna dificilmente aceitável que a fizesse curvar a uma duvidosa utilidade de inventos impossíveis[57]. Se ele pretende fazer um uso legítimo e filosoficamente aceitável da expressão "infinitamente pequeno", deve poder justificá-la, quer dizer, mostrar sua possibilidade ou necessidade.

---

[51] Op. cit., pp. 235-236.
[52] Ver GM IV, pp. 98 e 110.
[53] "*Modus loquendi*" – Cf. GM V. p. 389.
[54] Ver por exemplo C. Boyer, op. cit., pp. 212 e sqq. Ver também Earman, J. *Infinities, Infinitesimals, and Indivisibles: The Leibnizian Labyrinth*.
[55] Ver por exemplo Horváth, *On the Attempts made by Leibniz to Justify his Calculus* (notadamente pp. 66-67).
[56] GM V, p.328.
[57] Sobre os "inventos impossíveis" ver *Ad Christophori Stegmani* Metaphysicam Unitariorum, al. 111-112 - p. 180 (trad. in: Jolley, N. *Leibniz and Locke*, *Appendix* – p. 197).

Em realidade, como bem salienta H.J.Bos[58], além dos expedientes que lhe fornecem os procedimentos matemáticos tradicionais e dos pretensos argumentos pela utilidade, para tentar justificar o seu método, Leibniz serve-se de um outro expediente. Ele se serve de um princípio que aos olhos dos matemáticos vislumbra-se "quasi filosófico"[59]: o princípio de continuidade. De acordo com tal princípio, e conforme a formulação que o próprio autor oferece, "quando os casos (ou o que é dado) aproximam-se continuamente e perdem-se enfim um no outro, é preciso que os desdobramentos ou eventos (ou o que é demandado) o façam também"[60].

Algumas palavras sobre o princípio de continuidade

As considerações que se lêem nos escritos de Leibniz sobre o seu princípio de continuidade versam geralmente sobre sua aplicabilidade e utilidade. Poucas são as afirmações de Leibniz que nos auxiliariam a determinar seu estatuto e a maneira mediante a qual o filósofo teria pretendido justificá-lo[61]. No *Tentamen Anagogicum*, Leibniz o considera um princípio arquitetônico da razão[62], o que ispirou a interpretação geralmente aceita de que tal princípio se justificaria a partir de um outro caro a Leibniz, a saber, o princípio de razão suficiente. Como tal, o primeiro seria contingente, quer dizer sua validade dependeria da bondade infinita de Deus, que escolhera criar um mundo onde a natureza não daria saltos[63]. Uma tal interpretação tem prós e contras. Em seu favor pode-se ponderar que é facilmente sustentável; com efeito, basta que saibamos 1) que para Deus um mundo em que a natureza não dá saltos é melhor do que um em que ela dá saltos, e 2) que, dos infinitos mundos possíveis em que a natureza dá saltos, nenhum teria parecido a Deus possuir vantagens que preponderassem sobre a continuidade do mundo criado, para por fim concluir apoditicamente a validade incondicional embora contingente do princípio de continuidade. Contra ela podem ser mencionadas passagens em que Leibniz considera o princípio válido não apenas para as

---

[58] *Differentials, Higher-Order Differentials and the Derivative in the Leibnizian Calculus*, §4.2.
[59] Cf. C. Boyer, op. cit., p. 217.
[60] GP III, p. 52.
[61] Russell afirma que, "por tudo quanto sabe", Leibniz "nunca apresentou sequer uma sombra de razão" justificando o princípio de continuidade, a não ser que um mundo contínuo parece-lhe mais agradável do que outro em que se verifiquem saltos (*A filosofia de Leibniz*, §28 – p. 66). Segundo B. Mates, nós podemos "'sentir' (…) que Leibniz tem uma idéia importante, mas nem ele nem nós podemos formulá-la com algo como uma precisão satisfatória" (*The Philosophy of Leibniz*, IX, §3 – p. 166). Para D. Hilbert (*On the infinite* – pp. 185-186), o princípio de continuidade estaria ancorado em uma crença ingênua que, a seu turno, não estaria calcada em nada que a tornasse imune a uma refutação ancorada em observações empíricas.
[62] GP VII, p. 279.
[63] Ver por exemplo Alcoba, *La ley de continuidad en G. W. Leibniz*, II, §4. Ver também F. Duchesneau, *Leibniz on the Principle of Continuity*.

ciências empíricas, mas *necessário* também em geometria[64] - o que evidentemente dificultaria manter a tese de que o princípio seria, aos olhos de Leibniz, contingente.

Se as afirmações de Leibniz sobre o princípio não nos permitem avançar uma tese forte sobre o seu estatuto, tentemos examinar mais de perto o que está implicado na sua própria formulação: "quando os casos se aproximam continuamente perdendo-se finalmente um no outro, é preciso que os desdobramentos ou eventos (ou o que é demandado) o façam também". Alguns autores têm interpretado a formulação leibniziana enfatizando a relação entre a mudança nos eventos e nos seus efeitos[65]. Há contudo razões para considerar que tal interpretação contempla apenas um aspecto da formulação leibniziana, a qual seria contudo mais geral; mais ainda, que Leibniz visava conferir a seu princípio uma dimensão mais geral da qual a interpretação proposta não seria senão uma conseqüência ou corolário. Aliás o próprio Leibniz afirma, na passagem considerada, que a formulação acima "depende ainda de um princípio mais geral, a saber: "*Datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata*"[66]. Note-se – e talvez seja esta a razão por que o filósofo o tenha considerado um princípio mais geral – que aí não se remete a nenhuma modificação nos dados; o "princípio mais geral" exige apenas que, se os dados são ordenados, então o que é demandado também deve sê-lo.

A exigência de que à ordenação dos dados – ou, poderíamos dizer, no domínio das coisas – corresponda uma ordenação do que é demandado – do que se refere às regras relativas ao comportamentos das coisas – pode ser tratada em termos estritamente lógicos se se tem em conta a relação entre simbolização e significação do símbolo. Poderíamos interpretar a formulação "mais geral" da seguinte maneira: se as coisas se comportam de tal modo que seus símbolos respectivos devam se dispor proposicionalmente de tal e tal maneira, então é necessário que os símbolos que comparecem nas definições relativas aos símbolos respectivos – como igualmente tudo o que daí se segue - devem se comportar de tal e tal maneira, quer dizer, de modo a observar as relações lógicas entre as condições de simbolização e significação do símbolo. Para colocar em termos mais claros, o princípio "mais geral" poderia ser interpretado a partir simplesmente de dois pressupostos da lógica leibniziana: 1) a relação de identidade entre o símbolo e o simbolizado; 2) a conformidade entre a definição e a coisa, e a conseqüente identidade entre o nome e a definição que lhe corresponde.

---

[64] Na carta dirigida a Malebranche, antes que sustentar o princípio como contingente, Leibniz afirma que ele constitui um princípio da natureza precisamente porque é *necessário* em geometria, já que Deus age em perfeito geômetra (Cf. GP III, p. 52).

[65] Cf. por exemplo H. Freudenthal, *Autour du principe de continuité de Leibniz*, pp. 157-159.

[66] GP III, p. 52.

É claro que pretender extrair apenas destas considerações o princípio de continuidade não poderia ser um empreendimento feliz. Mas não se trata tanto de inferir o princípio de certos pressupostos da lógica quanto de examinar um caso particular à luz destes pressupostos. Ou, melhor dizendo, trata-se de dispor as exigências lógicas que o tratamento de um caso particular, qualquer que seja ele, deve absolutamente satisfazer se pretende ser válido. As referidas exigências se resumiriam no que foi exposto acima: todas as possibilidades contempladas pelas coisas devem poder ser refletidas nos seus símbolos; e todas as relações que se observam entre as coisas devem poder ser simbolizadas pelos símbolos respectivos[67]. O caso particular consiste nas progressões infinitas culminando em um limite.

Feitas estas observações, atenhamo-nos ao caso particular em questão, o qual concerne ao domínio do princípio de continuidade. Averiguemos, a partir de um exemplo, em que poderia consistir uma aplicação do princípio ao caso da relação entre a progressão dos polígonos inscritos e o círculo. Supondo a condição dada, ou seja, que os casos – os polígonos e o círculo – aproximem-se até se fundir um no outro, poderíamos considerar cada um dos polígonos como uma espécie distinta de polígono cuja forma varia conforme ela evoca mais ou menos aquela do círculo[68]. Ora, se tal acontece no plano das coisas, então deve ser contemplado por suas definições. É possível portanto supor que ao menos as definições essenciais de cada um dos polígonos permitam ver no plano dos símbolos, a relação de semelhança ou dessemelhança que cada qual guarda com o círculo. Ora, ver pelas definições uma relação de semelhança ou dessemelhança entre coisas é comparar os símbolos comparecendo em cada uma das definições a fim de examinar se e qual a proporção de símbolos uma e outra das definições têm em comum.

De acordo com as regras para o tratamento das relações, é possível, na lógica leibniziana, formalizar uma proposição afirmando uma relação de semelhança[69] em termos de uma relação de identidade. Assim, por exemplo, suponhamos duas coisas distintas *A* e *B* possuindo ambas a mesma propriedade *C*. Pode-se dizer que "*A* = *B salva Ceidade*", quer dizer, em relação a *C*, *A* e *B* são indiscerníveis. Do ponto de vista puramente formal nada

---

[67] E, claro, no caso de relações de identidade entre símbolos pertencentes a modos distintos de simbolização – digamos por exemplo aquela entre a imagem animada de uma transição a um limite e o símbolo escrito – é preciso que um símbolo possa, nos termos do modo como simboliza, simbolizar tudo o que o seu correlato pode no seu modo particular.

[68] É claro que este "evocar" não remete a nenhum conteúdo mental subjetivo ou a uma analogia qualquer. O "evocar" tem um sentido objetivo, uma vez que o critério para a comparação entre os polígonos da série é o próprio limite desta.

[69] Semelhantes são coisas que têm propriedades em comum. Leibniz define a semelhança dizendo que coisas são semelhantes se uma pode ser substituída pela outra *salva qualitate*.

obsta, portanto, que se formalize uma relação de semelhança entre um polígono em um círculo em termos de uma relação de identidade, desde que um e outro tenham propriedades em comum e desde que a relação de semelhança seja preservada na formalização – através por exemplo da ressalva *salva qualidade*[70].

Voltemos à nossa "fusão". Admitindo que ela ocorre, ocorra como ocorrer, é possível supor um polígono qualquer cuja forma guarda uma grande semelhança com o círculo. Nesse caso, tal semelhança devendo ser contemplada em proporção pelas respectivas definições, estas devem envolver seqüências de símbolos que só se distinguiriam uma da outra na mesma medida em que as figuras respectivas se distinguem na forma. Isso quer dizer que a série de símbolos mediante cuja ressalva as figuras podem ser postas em relação de identidade deve ser, do ponto de vista quantitativo, significativamente maior do que aquela dos símbolos em cada definição os quais fazem ver as diferenças entre as figuras. Do ponto de vista lógico, evidentemente, quantos ou quaisquer que sejam os símbolos marcando as diferenças, se algum há, isso basta para recusar que as figuras sejam idênticas: seus nomes não podem ser intersubstituídos *salva veritate* em todos os contextos proposicionais. Do ponto de vista do tratamento das figuras no plano discursivo ou demonstrativo, a relação de identidade *salva qualitate* pode não obstante ser preservada tanto quanto é conveniente.

---

[70] Poder-se-ia objetar a esta interpretação da relação de semelhança que ela não se conforma à maneira como Leibniz compreende a semelhança. Com efeito, ele geralmente restringe seus exemplos a indivíduos, chegando mesmo a considerar que a relação de semelhança pode ser definida em termos da noção de copercepção; "semelhantes", afirma, não são discerníveis senão em uma copercepção (*Caracteristica geometrica* – Scheda 9, §31 – *La caractéristique géométrique*, pp. 183 – 185 – GM V, pp.153-154). Isso, é claro, deve nos conduzir a suspeitar que para Leibniz a relação de semelhança se restringiria, na sua aplicação, a indivíduos que caem sob uma mesma definição. Tal suspeita se confirma se se recorre às seguintes definições: "são *semelhantes* aqueles que só podem ser discernidos pela grandeza" (*Math*., I, 28 – *OFI*, p. 564); "são *semelhantes* aqueles que, quando considerados por si isoladamente, não podem ser discernidos, como por exemplo dois triângulos equiláteros (…), pois não podemos encontrar em um nenhum atributo, nenhuma propriedade, que também não possamos detectar no outro" (*Caracteristica geometrica* – Scheda 9, § 31 – *La caractéristique géométrique*, pp. 182-183 – GM V, p. 153).

Cumpre salientar contudo que, embora do ponto de vista da significação dos termos, uma diferença importante possa ser assinalada entre uma proposição da forma "Pedro é semelhante a Paulo" e uma proposição da forma "o ouro é semelhante à laranja", ou, se se preferir, "o ouro parece-se com a laranja" - a primeira significa que Pedro e Paulo são indivíduos distintos que possuem uma mesma definição, ao passo que a segunda significa que o ouro e a laranja são seres diferentes que compartilham uma propriedade em comum, digamos, a cor -, do ponto de vista das regras formais da lógica leibniziana uma e outra são indistinguíveis. Com efeito, visto que todas as proposições podem, no cenário da lógica leibniziana ser tratadas como universais, temos que uma e outra das proposições do exemplo podem ser igualmente formalizadas da seguinte maneira: "*A = B salva Ceidade*". *C* indicando no primeiro caso uma definição e, no segundo, unicamente uma das definições envolvidas na definição. Ora, se do ponto de vista da formalização uma relação de "parecença" (ou mesmo, se se preferir, analogia) não se distingue de uma relação de semelhança, não há nenhuma razão pela qual devamos introduzir aqui uma segunda definição, quer dizer, um outro termo, visto que o que nos interessa é unicamente o procedimento de formalização. Em todo caso, seja que se use a expressão "semelhança", seja que se opte, em observância ao uso preciso de Leibniz, pelo termo "parecença", seja finalmente que se prefira "analogia", o que importa considerar aqui é o papel que a expressão escolhida deve desempenhar. Pois com certeza o erro e a confusão se originariam antes por se compreender mal este papel do que por optar por usar uma ou outra expressão.

Observando as condições particulares do problema da transição a um limite, a saber, a progressão infinita aí implicada, Leibniz serviu-se do expediente de que a diferença entre as figuras, no caso do polígono e o círculo, seria infinitamente pequena. Por que tal expressão antes que a manutenção do quesito "*salva qualitate*"? Ora, simplesmente porque a figura é ela mesma indeterminável; a série sendo infinita, não se poderia determinar nela um derradeiro polígono, cuja forma se "esvanecesse" no círculo. Certamente é uma suposição legítima se se aceita a fusão; mas isso não a torna mais que uma suposição. Se o polígono suposto não é determinável, tampouco podem sê-lo as qualidades que compartilha com o círculo ou aquelas que denunciam as diferenças entre um e outro. Pode-se dizer contudo, pela própria natureza da suposição, que se trata de uma diferença proporcional à posição na série ocupada pelo polígono, quer dizer, bastante próxima da nulidade. Visto a série envolver o infinito, pode-se chamá-la de infinitamente pequena. Saliente-se que, sendo da ordem da suposição, tal diferença não tem nenhum valor fixo, ela é proporcional à semelhança que se pretende entre o polígono suposto e o círculo. Na verdade, uma e outro, diferença e polígono supostos, devem ser respectivamente supostos tão pequena e tão semelhante quanto é preciso para contemplar, no plano dos símbolos – ou seja, do cálculo – a transição ao limite de que se trata.

Assumida a formalização da relação entre o círculo e o polígono suposto em termos de uma relação de identidade sob a ressalva da diferença infinitamente pequena, pode-se evidentemente tomar o círculo como uma espécie de polígono, resguardando, claro, a mesma ressalva. Com efeito, se "o polígono suposto é uma espécie de polígono", "polígono suposto = círculo *ressalvada infinitamente pequena diferença*" são verdadeiras, então por substituição *salva veritate* é verdadeiro que "o círculo é uma espécie de polígono *ressalvada infinitamente pequena diferença*", ou, para exprimir mais conformemente aos termos leibnizianos, "o círculo é um polígono no infinito" ou ainda, e pelo mesmo procedimento de substituição, "o círculo é um polígono infinitangular"[71]. Mantida a ressalva, mantém-se também, por conseguinte, a transitividade da identidade.

É claro que, se a ressalva que permite tratar os termos segundo uma relação de identidade é negligenciada, o que se obtém são proposições contraditórias: estão envolvidos na definição do círculo os predicados "não-polígono" "não-possui lados", não-possui ângulos", etc. No entanto, tanto quanto a ressalva é a condição da correção do uso da

[71] Correlativamente à caracterização de círculo como um polígono infinitangular, Leibniz pode definir a tangente como uma secante cortando o círculo "em dois pontos da curva infinitamente próximos, ou seja, [traçando] o lado de um polígono *infinitangular* que para nós equivale à curva" (GM V, p. 223). A equivalência entre a curva e um polígono infinitangular, Leibniz a elege como seu princípio da mensuração das curvas (Ver GM V, p. 126).

identidade, ela jamais pode ser desconsiderada, e deve-se separar, portanto, o uso do símbolo de identidade no caso particular da proposição relacional considerada e o uso do mesmo símbolo no seu sentido estrito[72].

A partir daí, pode-se indicar mais precisamente o procedimento previsto na aplicação do princípio de continuidade. Pelo princípio, pode-se tratar como interno, quer dizer, como um caso subsumido à regra, um limite que é realmente externo e que por isso mesmo não se subsume a ela:

> "…a *Lei da Continuidade* (…) dela se depreende que *nos contínuos*, *um limite externo possa ser tratado como um limite interno*, e como um último caso, que mesmo sendo de natureza completamente diferente, seja abarcado <*lateat*> na lei geral dos demais"[73].

O esclarecimento concernente à necessidade do princípio – justificada pela exigência de identidade entre coisa, nome, e definição – e à conformidade, no seu uso, das proposições às regras formais estruturadas na Característica não bastam ainda para dirimir todas as dúvidas. A argumentação visando mostrar a necessidade do princípio fez caso omisso do problema já colocado por Berkeley e de modo algum ignorado por Leibniz: resta por dilucidar os problemas envolvidos na noção de uma diferença infinitamente pequena. Mostrar a necessidade de supô-la, o papel que o termo "infinitamente pequeno" desempenha, e sobretudo a natureza particular (relativa) do uso da identidade inerente ao procedimento, isso tudo e ainda todos os argumentos mais que se pudesse conceber em favor do procedimento não bastam para dirimir a dificuldade da qual se partiu: que não se pode conceber distintamente o que corresponderia à suposição mesma; que, embora se deva admitir que é necessária, nenhuma idéia distinta se pode formar de uma diferença infinitamente pequena. Isso não tanto porque não podemos experimentar um tal coisa, mas sim porque o paradoxo da composição do contínuo permanece: embora se tenha pretendido mostrar que o argumento posto por Berkeley desconsidera um dado importante na sua formulação, o problema subsiste: partindo da série, a idéia de uma diferença infinitamente pequena revela-se inconsistente; do ponto de vista da série, tal diferença não apenas não é necessária como é impossível.

Isso posto, é preciso averiguar em que termos a dificuldade comprometendo ainda a legitimidade das conclusões leibnizianas deve ser tratada. É claro que a esta altura não procede tomar o caminho oposto ao que acaba de ser trilhado; não se pode simplesmente

---

[72] Sobretudo evidentemente a relação de simbolização da proposição não deve ser alterada na formalização. Mas isso é um problema de erro no emprego ou na interpretação dos símbolos, e não compromete as regras formais estabelecidas para os próprios símbolos empregados.

[73] GM V, p. 385.

tomar em consideração o problema da série fazendo caso omisso das conclusões a que se chegou. Cumpre antes avaliá-lo à luz do que já foi admitido, a saber, que não se pode de modo algum desconsiderar a natureza particular do infinito do qual se trata: que ele possui um limite.

A resposta que, nos seus escritos filosóficos, Leibniz nos oferece às dificuldades concernentes aos paradoxos sobre o contínuo, embora lacônica, indica o caminho a se trilhar na busca de solução à dificuldade: os paradoxos da composição do contínuo decorreriam – diz ele - unicamente da confusão entre o ideal e o real:

> "E é a confusão do ideal e do atual que misturou tudo e fêz o labirinto de *compositione continui*. Aqueles que compõem a linha de pontos, procuraram os primeiros elementos em coisas ideais ou relações [de uma maneira] completamente diferente da que era preciso; e aqueles que acharam que as relações como o número ou o espaço (que compreende a ordem ou relação das coisas coexistentes possíveis) não poderiam ser formadas pela reunião dos pontos, enganaram-se na maioria por negar os primeiros elementos das realidades substanciais, [como] se elas não tivessem quaisquer unidades primitivas ou como se não houvesse em absoluto substâncias simples. Todavia o número e a linha não são em absoluto coisas *quiméricas*, embora não haja de modo algum tal composição, pois são relações que encerram verdades eternas, sobre as quais se regulam os fenômenos da natureza"[74].

Conforme se lê pela passagem acima, todas as dificuldades que se encontram no contínuo têm origem em uma confusão entre o ideal e o real. O contínuo, sustenta Leibniz, é uma coisa meramente ideal, "que exprime as possibilidades"[75]; e tomá-lo de outro modo não poderia nos conduzir senão a paradoxos. Para tornar esta resposta se não persuasiva, ao menos palatável, é preciso responder a duas questões: em primeiro lugar, em que consiste a natureza "ideal" do contínuo? Seria esta coisa ideal uma mera ilusão? Segundo, em que sentido a aceitação de que o contínuo seja algo meramente ideal poderia resolver a dificuldade?

Se os escritos filosóficos não nos podem conduzir muito longe, voltemos nossa atenção para domínios em que o contínuo se faz objeto eminente de consideração. Voltemos aos objetos geométricos, ou antes, às reflexões de Leibniz sobre a natureza do contínuo geométrico, bem como o lugar onde é por excelência tratado: o espaço geométrico[76].

---

[74] GP IV, pp. 491-492.
[75] GP IV, p. 568.
[76] Poder-se-ia questionar esta escolha, já que o problema do contínuo não se restringe à geometria. Note-se aliás que a primeira formulação que Leibniz faz do princípio de continuidade encontra-se em um escrito de física (*De corporum concursu* – Scheda 3, Lemma 1 – *La réforme de la dynamique*, pp. 95 e 217). Permitamo-nos contudo restringir a questão à geometria a fim de dar seqüência aos temas já anteriormente tratados. Com efeito, introduzir matérias até o momento não abordadas exigiria um esforço por ora pelo menos supérfluo, visto que se trata, seja em matemática, seja em física, de um mesmo problema.

Espaço geométrico e contínuo

O espaço geométrico para Leibniz não deve ser nem mais nem menos do que a estrutura permitindo que se construa ou ordene os objetos geométricos e suas relações. Ele é, por assim dizer, o "lugar" das formas geométricas. Definindo-se por isso, ele tem que contemplar em sua estrutura todas as infinitas formas e grandezas que se podem construir. Por isso apenas talvez se pudesse adiantar a primeira qualidade que, para Leibniz, o espaço geométrico deve ter: a infinitude. Nenhuma razão havendo para restringir o tamanho das formas geométricas, o espaço deve ser apto a contemplar todos os tamanhos e prolongamentos ou progressões que se construam; de modo que ele deve ser infinito[77].

A segunda qualidade do espaço é que ele não possui nenhuma forma. Se possuísse uma forma, possuiria um limite, tornando-se assim incapaz de comportar todas as formas. Com efeito, possuindo o espaço uma forma, seria legítimo supor formas espaciais prolongando-se além do limite daquele, o que seria contraditório com a natureza mesma que o espaço deve ter[78]. O espaço é o lugar de todas as formas e, por isso mesmo, não faz sentido atribuir-lhe uma forma[79]. Ele é apenas o extenso puro e absoluto:

> "Mas para que tratemos tudo em ordem, deve-se saber que a primeira consideração é do próprio *Espaço*, isto é, o Extenso puro absoluto. *Puro*, digo, de matéria e mudança, e *absoluto*, isto é, ilimitado e contendo toda extensão. Assim, todos os pontos estão no mesmo espaço e podem ser relacionados uns aos outros. Se este espaço distinto da matéria é alguma coisa, ou se consiste somente em uma aparição ou fenômeno, não será considerado aqui"[80].

Os pontos definem-se como os elementos no espaço permitindo delimitar as formas aí factíveis. Tudo o que o ponto encerra é portanto a capacidade de especificar o traço ou contorno de uma forma qualquer; como tal ele também não pode possuir nenhuma forma[81]. "*Ponto* é o que há de mais simples no espaço[82]:

---

[77] Para dar um exemplo da necessidade de se atribuir infinitude ao espaço, poderíamos mencionar, conforme salienta Hintikka (*Time & Necessity*, p. 119), que a finitude do espaço é incompatível com o quinto postulado de Euclides*.

*"Se uma linha reta cruzando duas linhas retas produz ângulos internos do mesmo lado menores que dois ângulos retos, as duas linhas retas, se prolongadas indefinidamente, se encontrarão daquele lado no qual estão os ângulos menores que dois ângulos retos".

[78] Daí não se segue evidentemente que as construções matemáticas de outros modelos de espaço – um espaço curvo, por exemplo - sejam incorretas. Trata-se de delimitações de espaços no puro espaço cujas regras podem ser perfeitamente consistentes. Contudo, o espaço que interessa a Leibniz considerar é o puro pressuposto a partir do qual tais construções se fazem.

[79] "Por conseguinte, o Espaço é indeterminado, pois de outro modo se deveria encontrar algo outro que o determinasse; ou seja, além da extensão, nele se deveria encontrar extremidades" (*Caracteristica geometrica* – Scheda 14 – *La caractéristique géométrique*, pp. 278-279.

[80] *Caracteristica geometrica* – Scheda 9, § 9 – *La caractéristique géométrique*, pp. 150-153 – GM V, p. 144.

[81] Se o ponto tivesse uma forma, então esta forma requeriria elementos anteriores ao ponto a partir dos quais a forma deste se apresentaria, o que é contraditório com a estipulação de que cabe aos pontos marcar as condições

"A próxima consideração é a do *Ponto*, isto é daqulo que é o mais simples dentre tudo o que pertence ao espaço ou à extensão; com efeito, assim como que o Espaço contém a extensão absoluta, assim também o ponto exprime aquilo que na extensão é o mais limitado, a saber, a simples situação <*situm*>. Donde se segue que o ponto é um mínimo e não tem partes, e todos os pontos são congruentes entre si (ou podem coincidir), e de tal modo semelhantes que, se se pode dizer assim, são iguais"[83].

Por estas considerações se conclui que a exeqüibilidade de todas as formas possíveis não precisa de nenhum outro requisito a não ser estas duas noções: o espaço como o lugar das formas, e o ponto como elemento a partir do qual a forma no espaço é delimitada.

As formas no espaço, Leibniz as caracteriza a partir da noção de trajetória <*via*>, que define como uma sucessão contínua de posições: "A seu turno, uma *trajetória* (pela qual definimos a distância)[84] nada outro é que um lugar contínuo sucessivo (…). Mas a trajetória é um contínuo, porque qualquer uma de suas partes tem com outras, anterior e posterior, extremidades comuns"[85]. A linha, define, é a trajetória de um ponto[86]. A superfície é a trajetória de uma linha cujos pontos não se substituem sempre uns pelos outros. O sólido é a trajetória de uma superfície cujos pontos não se substituem sempre uns pelos outros[87].

Duas coisas importam assinalar com respeito à definição das formas no espaço segundo suas dimensões a partir da noção de trajetória. Em primeiro lugar esta noção permite que as caracterizações das formas contemplem em si a natureza eminentemente contínua destas. Definida como uma sucessão contínua de lugares, a noção de trajetória introduz, nas definições das formas gerais (segundo suas dimensões), a noção de contínuo como característica fundamental; quer dizer, à excessão do ponto, que não é a trajetória de nada (ele não possui extensão), todas as demais formas são caracterizadas a partir da sua natureza essencialmente contínua. Em segundo lugar, ela coloca em relação os elementos incomparáveis que ocupam respectivamente a posição de "resultado do trajeto" e, por assim dizer, "'agente' do trajeto", o que poderíamos denominar elemento constituinte: um elemento de *n* dimensões é sempre a resultante direta do trajeto de um elemento de dimensão *n-1*. Visto que o primeiro resulta de uma sucessão contínua do segundo, deve se subdividir ao infinito

---

do estabelecimento das formas, quaisquer que sejam elas, no espaço: "A seu turno, o Ponto é indivisível, caso contrário nele poderiam ser encontradas partes, e por via de conseqüência, extensão, além de situação" (*Caracteristica geometrica* – Scheda 14 – *La caractéristique géométrique*, pp. 278-279.

[82] *Caracteristica geometrica* – Scheda 2 – *La caractéristique géométrique*, pp. 94-95.

[83] Id., Scheda 9, § 10 – *La caractéristique géométrique*, pp. 152-153 – GM V, p. 144.

[84] "A seu turno, a *distância* entre dois pontos nada mais é que a quantidade da menor trajetória de um ao outro" (Id., Scheda 9, § 11 – pp. 152-153 – GM V, p. 144-145).

[85] Id., p. 152- 155 – GM V, p. 145.

[86] Id. ibid.

em elementos de dimensão *n*, e, por este procedimento jamais poderá atingir algo de *n-1* dimensões, embora este, por ser justamente o "agente do trajeto" o elemento constituinte, seja o limite do procedimento de divisão[88].

Face à natureza eminentemente contínua das formas geométricas, examinemos, à luz destas considerações gerais, que outras características se deve atribuir ao espaço e ao ponto a fim de que possam comportar todas as formas. Em primeiro lugar, deve haver no espaço tantos pontos quantos são necessários para que as formas e as grandezas aí possam ser assinaladas. Daí se seguem duas conseqüências: 1) não pode haver vizinhança entre dois pontos. A vizinhança entre os pontos é incompatível tanto com a divisibilidade ao infinito dos contínuos geométricos quanto com a infinitude envolvida nas transformações contínuas: devem haver tantos pontos, por exemplo, em uma linha quantos são necessários para que esta seja divisível ao infinito. Se houvesse vizinhança entre pontos, isto é, se pudesse ser o caso que entre dois pontos nenhum outro se encontrasse que os intermediasse, então o número de pontos em uma linha poderia ser considerado indeterminadamente grande, mas não infinito. Do mesmo modo, houvesse vizinhança entre os pontos, as transições no espaço geométrico poderiam ser admitidas como indeterminadamente longas, mas não como infinitas. A conseqüência disso seria que as referidas transições se fariam por saltos: a redução do triângulo ao ponto não seria contínua, mas se faria por saltos: as linhas "pulariam", por assim, dizer, de pontos em pontos, até atingir em um mesmo momento um único ponto. Mas, como já deve ser claro, isso é contraditório, por exemplo, com a possibilidade do cone. 2) A idéia de um "buraco" no espaço é absurda: se nele houvesse algum lugar sem pontos, isso acarretaria duas coisas: primeiro que certas formas possíveis seriam tornadas impossíveis visto não poderem, por falta de pontos, ser construídas em uma determinada região do espaço. Segundo, que certas progressões ou transformações possíveis deveriam ser admitidas como impossíveis visto não haverem os pontos necessários para que elas se realizem.

Estas consequências especificam os termos do que poderíamos tomar como uma propriedade dos contínuos, a qual se entende geralmente por "*densidade*": todo contínuo é denso, quer dizer, não pode haver vizinhança entre os elementos cuja trajetória o constitui[89].

---

[87] "A trajetória de uma linha tal que seus pontos nem sempre se sucedam uns aos outros é uma *Superfície*; e a trajetória de uma superfície de modo que seus pontos nem sempre se sucedam uns aos outros é um *Corpo*" (Id., § 13 – pp. 154-155 – GM, p. 145).

[88] Lembremos o que já foi explicado no início desta secção: uma grandeza de *n* dimensões aniquila-se enquanto tal quando uma das suas dimensões é reduzida a zero. Com efeito, nesse caso o que temos é algo com uma dimensão a menos, já que o zero indica a nulidade. Ora, por divisão continuada jamais um valor qualquer é tornado zero, porque nenhum número finito é capaz de dividir algum outro de modo que o resultado seja zero.

[89] Pelas mesmas razões que não pode haver vizinhança entre pontos, não pode haver vizinhança entre linhas na superfície, nem entre superfícies no sólido.

Daí se pode depreender que os elementos constitutivos comportam-se como os limites, separando e ligando as partes de um mesmo contínuo. Com efeito, visto não poder haver vizinhança entre dois pontos, por exemplo, não faz sentido pretender que, ao seccionar uma linha em um determinado ponto, tal ponto tenha ficado em uma das partes, a outra ininciando-se a partir do próximo; porque não há o próximo ponto. Esta caracterização do modo como as partes do contínuo devem se comunicar aponta a Leibniz uma outra propriedade a partir da qual ele pode definir o contínuo: à diferença do discreto, "um *contínuo* é aquilo cujas partes possuem uma extremidade comum"[90].

A densidade do contínuo não implica que os seus elementos aí estejam dispostos de tal maneira que seria impossível ordená-los. Antes pelo contrário, a delimitação de uma forma pressupõe que o seu elemento constitutivo siga uma certa via, cuja seqüência deve ser determinada se a forma é especificada. Assim, embora não se possa, por exemplo, elencar todos os pontos por que passa uma linha – e por conseguinte não se possa dispor todos esses pontos em uma ordem, - pode-se contudo, pela própria natureza da linha, determinar que a ordem dos infinitos pontos que nela estão é uma e apenas esta. Deve ser sempre possível portanto determinar, de dois pontos escolhidos ao acaso, qual deve vir antes e qual deve vir depois na seqüencia formando a linha.

Leibniz insiste particularmente sobre a natureza ordenada do contínuo[91]; ele chega mesmo a se referir ao princípio de continuidade como um "princípio da ordem geral"[92]. Com efeito a noção de ordem está na base mesma da seqüência determinando uma certa transição ou forma. As transformações, a *mutatio continua*[93], requerem não apenas que certos elementos aí se encontrem, mas também que estejam dispostos segundo uma determinada ordem. Assim, por exemplo, o esvanecimento do triângulo no ponto faz-se não apenas por sua mutação em outros triângulos, mas também segundo uma ordem contínua decrescente de triângulos.

Estas estimações sobre a caracterização leibniziana do espaço e de seus elementos ilustram o modo como se deve, para ele, conceber algo como ideal. O espaço define-se, para Leibniz, não a partir da descrição de uma coisa qualquer; para ele, o espaço define-se a partir daquilo que se deve *supor* necessariamente se se pretende estabelecer as condições mediante as quais as formas geométricas são construídas. A construção leibniziana da noção de espaço não se faz segundo seu procedimento usual de constituição de definições, qual seja, pela

---

[90] *Caracteristica geometrica* – Scheda 8 – *La caractéristique géométrique*, pp. 274-275.
[91] GP II, p. 168; GP II, p. 263.
[92] GP III, p. 52.
[93] Para algumas indicações sobre a noção de *mutatio continua*, ver Echeverría, *La caractéristique géométrique*, Intr.

reunião arbitrária de propriedades na constituição arbitrária de algo que se pretende uma possibilidade. Aquela construção se faz sob a suposição de certas definições já admitidas como possíveis, das quais se demandam unicamente as *condições* de possibilidade. Para que todas as formas geométricas *possíveis* possam ser construídas, é *necessário supor* um lugar de construção com tais e tais características. E é nesta suposição precisamente que se fundam e se esgotam, como vimos, as propriedades que se deve atribuir, segundo Leibniz, ao espaço e aos seus elementos. Assim abordado, o espaço, com seus elementos e características, não tem propriamente uma realidade atual; ele é uma coisa ideal, uma *suposição* que se faz, mas que se mostra necessária na medida em que se revela condição da possibilidade de que aquilo que é reconhecido como possível seja compreendido como possível.

Feitas estas observações, voltemos ao problema que nos interessa. Conforme se deixa ver da caracterização do contínuo como denso, uma transição envolve o infinito não apenas porque se presta a ser dividida ao infinito, mas também porque isto é uma *condição* para que se efetue sem saltos. Como o exemplo do cone mencionado nas páginas anteriores ilustra bem, a sua divisibilidade infinita não se impõe unicamente porque se segue de uma regra mais geral que uma grandeza maior que zero, por divisão, jamais se aniquilará. Ela impõe-se também porque, se o cone se prestasse unicamente a um número finito de divisões, então ele seria impossível[94]. Isso significa que a infinitude inerente às transições, às transformações, não é propriamente contraditória com a noção de limite de uma transição ou de uma série. Ao contrário, ela é uma exigência para que tais transições, que devem ser admitidas como não se dando por saltos, possam ser reconhecidas como possíveis.

Ora, se é assim, então como explicar a aparente contradição entre a infinitude de um contínuo e o fato de possuir um limite? Segundo Leibniz tal contradição surge se consideramos esta infinitude como algo atualizado ou anterior ao contínuo mesmo[95]. Em verdade, pondera, tal infinitude é da ordem das possibilidades; a continuidade mesma do contínuo é algo que se supõe como necessário para que se o torne inteligível. Mas ela não tem mais realidade do que é preciso para que se compreenda a possibilidade daquele. Ora, para que se compreenda a possibilidade de algo como um cone, é preciso *supor* que ele *se presta* a ser *divisível* ao infinito. Mas isso não implica em aceitar que ele seja efetivamente dividido ao infinito. Porque é impossível, é contraditório com a noção de infinito, que a divisão infinita se dê em ato[96]. Como bem assinala Paul Schrecker, para Leibniz, "a infinitude que é da essência

[94] Lembremos, sua superfície não seria lisa, mas em degraus.
[95] Uma contradição similar surgiria se tomássemos o espaço geométrio por uma coisa dada e pretendêssemos, a partir daí, explicar a não-vizinhança entre dois pontos.
[96] "De fato, o contínuo matemático consiste na mera possibilidade" (Carta a des Bosses, GP II, p. 475).

do contínuo (...), não é um '*infinitum categorematicum seu habens actu partes infinitas formaliter*', mas um '*infinitum syncategorematicum seu potentia passiva partes habens*'"[97]. Assim, por exemplo, não se pode pretender que o cone esteja atualmente dividido ao infinito: suas partes só surgem quando uma divisão se realiza efetivamente; quer, dizer, as partes do cone só estão lá enquanto possibilidades. Mas elas devem ser *supostas todas* lá enquanto possibilidades se o cone deve ser uma possibilidade. Ou, em outros termos, o cone é em si *divisível*, mas de modo algum *dividido*, ao infinito[98]. O que se requer, portanto, é que todas as condições necessárias para que ele seja *divisível*, mas não dividido ao infinito, estejam lá enquanto tais:

> " A massa dos corpos é dividida atualmente de uma maneira determinada, e nada é aí exatamente continuado; mas o espaço ou a continuidade perfeita que está na idéia, não marca senão uma possibilidade indeterminada de dividir como se quiser. Na matéria e nas realidades atuais o todo é um resultado das partes: mas nas idéias ou nos possíveis (que compreendem não apenas este universo, mas ainda todo outro que pode ser concebido, e que o entendimento divino se representa efetivamente), o todo indeterminado é anterior às divisões, como a noção do inteiro é mais simples que aquela das frações, e a precede"[99].

Estas considerações permitem-nos vislumbrar em que termos se deve compreender a idealidade do contínuo, e, com ele, do próprio espaço geométrico. Tal idealidade não significa em absoluto que se trate de uma uma ilusão. A continuidade não é algo real no sentido de que daí se deva ou possa depreender a divisão infinita atual do contínuo. A continuidade tem apenas tanta realidade quanto é preciso para que se conceba a *possibilidade* de que certas ocorrências sejam o caso: que haja transições entre coisas, que coisas percam ou ganhem predicados, que algo, de triângulo, torne-se não-triângulo, ou simplesmente que o cone seja uma possibilidade. E só nessa medida ela pode ser tomada em consideração.

Resumindo, para Leibniz, a idéia de que a infinitude do contínuo seria contraditória com o fato de que possui um limite decorre unicamente de que se toma por atual – as condições que nele se deve supor para que a divisibilidade se dê – algo que deve responder unicamente às *possibilidades* que devem poder ser pensadas no contínuo, e que é, nesse sentido, ideal, quer dizer, é unicamente uma suposição necessária do intelecto. Em uma palavra, os paradoxos sobre a composição do contínuo decorrem de que se toma como

---

[97] *Leibniz et le principe du tiers exclu*, pp. 77-78. "Há o infinito sincategoremático, ou a potência passiva de ter partes, ou seja, a possibilidade do progresso ulterior na divisão, multiplicação, subtração, divisão (...). Mas não há o infinito categoremático, ou seja, que possui formalmente infinitas partes em ato" (Carta a des Bosses, GP II, pp. 314-315). Para uma discussão a respeito, ver a este respeito, F. Bosinelli, *Über Leibniz'Unendlichkeitstheorie*.

[98] "... não há nem círculo, nem elipse, nem outra linha que não seja definível por nós senão pelo intelecto, nem <*vel*> linhas antes que sejam traçadas, ou partes antes que sejam separadas" (*OFI*, p. 522).

compartilhando a mesma natureza dos condicionados, das coisas contínuas, aquilo que neles se concebe unicamente como uma condição da sua possibilidade.

Com base nestas considerações, retornemos finalmente à questão posta por Berkeley. A ela Leibniz pode responder que, embora não possamos no caso concreto, no uso efetivo da expressão "diferença infinitamente pequena", conceber distintamente uma tal coisa, devemos aceitar a sua possibilidade. Não se pode *determinar* nenhuma diferença infinitamente pequena porque, para toda diferença determinada (posta em ato), isto é, passível de ser distintamente concebida como portadora uma certa medida (fixa), uma menor pode ser concebida distintamente, podendo, por conseguinte, ser também determinada. Mas é preciso *supor* uma diferença desse gênero, pois o contrário seria uma violação do princípio de continuidade, já que implicaria a admissão de um salto e, com ele, de um "buraco", por assim dizer, no espaço. O princípio de continuidade torna assim a diferença infinitamente pequena algo tão necessário quanto meramente ideal, do mesmo modo que as exigências que o ponto deve satisfazer tornam tão necessária quanto ideal a ausência de vizinhança entre pontos: só podemos compreender que não pode haver tal vizinhança se consideramos aqueles como condições ideais da possibilidade das formas geométricas, e não como seres concretos (realidades atuais)[100]. Se esta interpretação é correta, pode-se concluir finalmente que, para Leibniz, a objeção levantada por Berkeley repousaria na suposição – equivocada, aos olhos do primeiro - de que se precisava demandar em ato algo que na verdade só era necessário e legítimo admitir como ideal.

Se estas afirmações parecem solucionar o problema proposto, elas suscitam um outro: se não se pode conceber distintamente algo como uma diferença infinitamente pequena, e se, contudo, o possível se define pela possibilidade de ser distintamente concebido[101], então se deveria renunciar à distinção entre o possível e o impossível a partir do apelo à capacidade de ser ou não distintamente concebido. Leibniz, porém, não parece obrigado a admitir uma tal coisa. Com efeito, embora se deva admitir que a expressão mesma "diferença infinitamente pequena" não possa suscitar nenhuma idéia distinta, as razões que nos conduzem a aceitar algo desta natureza permitem-nos conceber distintamente tanto a possibilidade dela quanto sua necessidade. Elas permitem-nos conceber distintamente sua possibilidade quando se

---

[99] GP VII, p. 562.

[100] Podemos aceitar como necessário que não possa haver vizinhança entre pontos, mas não podemos conceber a que corresponderia a não vizinhança entre pontos. Pois, para evitar a idéia absurda de um buraco no espaço, só se pode conceber a não vizinhança entre dois pontos pela interposição de um ponto entre eles. Ou seja, só se pode conceber a não vizinhança entre dois pontos qualquer pela suposição, ao fim e ao cabo, da vizinhança de ambos a um terceiro ponto.

compreende por que e em que sentido o contínuo e o próprio espaço geométrico devem ser seres ideais. E elas permitem-nos conceber distintamente sua necessidade quando se toma em questão a exigência lógica da identidade entre símbolo, coisa e definição, da qual se depreende o princípio de continuidade[102].

Com base nessas considerações, podemos abordar um outro paradoxo concernente à composição do contínuo sobre o qual se debruça Leibniz, bem como a solução que oferece para tal. Trata-se da dificuldade relativa ao que podemos denominar as "capacidades" do contínuo. O paradoxo pode ser apresentado da seguinte maneira: se todo contínuo se constitui de uma infinidade de elementos, então aparentemente todos os contínuos são equiparáveis com respeito à quantidade daqueles. Ou, melhor dizendo, os elementos ou termos de qualquer par de contínuo podem ser postos em uma correspondência de um para um entre si[103]. A dificuldade de uma tal sugestão para Leibniz reside em que isso contradiz uma proposição que ele tem por demonstrada, a saber, que a parte é menor que o todo[104].

---

[101] E, correlativamente o impossível pode ser definido como aquilo que pode ser concebido, mas não distintamente.

[102] Se estas considerações são fiéis às concepções Leibnizianas, pode-se recusar a tese, sustentata por L. H. dos Santos, consistente em que a noção de substância individual seria o expediente a partir do qual Leibniz solucionaria as dificuldades relativas ao problema do contínuo. Primeiro porque, mesmo concedendo-lhe que tal noção "permite a Leibniz desvencilhar-se desse problema sem ter que lhe oferecer uma resposta" (*Anotações sobre Leibniz, o estoicismo, substância e labirintos*, p. 397), deve-se contudo admitir que ele jamais se valeu desta "permissão". O problema do contínuo, Leibniz o enfrentou de fato, e pode-se evidentemente reputar sua resposta insatisfatória, mas não se pode recusar que ele tenha acreditado diferentemente. Em uma carta à princesa Sofia, Leibniz afirma que, resolvendo o problema do contínuo, ele crê "ter feito um favor à ciência, e ter estabelecido a verdadeira filosofia que concerne às substâncias incorpóreas" (GP VII, pp. 560-561). Note-se que a solução que apresenta neste contexto refere-se justamente à idealidade do contínuo, e que nenhuma ocorrência se lê de expressões como "substância individual" ou "conceito individual". Aliás, cumpre notar que dificilmente o apelo a algo como uma substância individual – entendida como aquilo cujo conceito encerra a totalidade de seus infinitos predicados* – poderia bastar para resolver as dificuldades relativas à composição do contínuo. Com efeito, um tal apelo seria tentar explicar (ou, se se prefere, desvencilhar de) uma questão difícil por apelo a outra tão ou ainda mais difícil**.

*Para esta caracterização, apóia-se aqui nas seguintes palavras: "o conceito de *qualquer um* dos predicados de uma substância individual *qualquer* está logicamente incluído no conceito adequado dessa substância. Em termos ontológicos: cada um dos predicados de uma substância individual está contido no que singulariza a natureza própria dessa substância, no que faz com que ela seja precisamente a substância que é e não outra" (L. H. Santos, op. cit., p. 395).

**A respeito das obscuridades relativas à noção de substância individual, ver por exemplo a correspondência entre Leibniz e Arnauld, sobretudo as primeiras (de abril a setembro de 1686). Ver também B. Mates, *The Lingua Philosophica*, p. 59; aí B. Mates levanta a suspeita de que a construção leibniziana da noção de substância individual envolveria uma confusão entre uso e menção. Na última parte deste trabalho abordaremos o tratamento leibniziano de sua substância individual.

[103] Se todo contínuo se constitui de infinitos elementos, então para todo elemento constitutivo de um contínuo *A* pode ser encontrado em um contínuo *B* um elemento que possa ser colocado em uma relação de correspondência ao primeiro; e isso independentemente das diferenças entre as grandezas de cada um.

[104] Se o infinito atinente a um contínuo *A*, equivalente a uma parte *x* de um contínuo *B* é equivalente ao infinito atinente a este último, então a parte é igual ao todo, pela transitividade da identidade (Cf. *OFI*, p. 610-612).

A prova leibniziana de que a parte é menor que o todo tem a seguinte estrutura:

"Defino *menor* o que é igual a uma parte de outro (maior). Ora, o axioma idêntico que utilizo é: cada coisa <*unumquodque*> é igual a si mesma, ou seja, $a = a$. Efetivamente, eu assumo isso como indemonstrável. Portanto, argumento em um silogismo da primeira figura assim: tudo o que <*quicquid*> é igual à parte de um

Leibniz resolve o problema considerando que a tese da equivalência das capacidades dos infinitos supõe que o infinito seja um número: que contínuos seriam meros agregados de seus elementos constituintes[105]. Isso suposto, e partindo da consideração das séries finitas, das quais se pode estabelecer que aquelas com o mesmo número de termos podem ser colocadas em correspondência biunívoca, extrapolar-se-ia, por assim dizer, para o infinito, pretendendo que aí o mesmo se dê. Ora, considera Leibniz, o infinito não é um número, e algo dado (atual) não pode ser infinito senão por *suposição*. Pode-se, com respeito ao infinito, considerar que, tanto quanto se consegue percorrer as séries, uma correspondência pode ser encontrada, mas não que as séries mesmas, que são infinitas, preservem, do ponto de vista do infinito, uma tal correspondência[106]. Porque não há um número de termos ou elementos da série o qual corresponda exatamente à sua infinidade, já que um tal número contradiz a noção mesma de infinito. Pode-se mesmo dizer que não apenas a suposição da qual se partiu para sustentar a tese da equivalência de capacidades é equivocada, como também, se é verdade que o todo é maior que a parte, é necessário supor que infinitos de grandezas diferentes comportem cada um tantos (infinitos) elementos constituintes – a mais ou a menos, conforme o caso – quantos são necessários para que a diferença entre suas grandezas resulte inteligível.

Somas infinitas

A concepção leibniziana da natureza do contínuo e do infinito permitem-no preservar uma conseqüência da diferença entre grandezas homogêneas e heterogêneas a qual se mostra incompatível com as teses atomistas: de que a divisão continuada de uma certa grandeza produz grandezas cada vez menores, mas sempre homogêneas com ela. Isso o persuadiu da importância de distinguir entre aquilo que é uma parte de um contínuo e aquilo que o constitui. "Parte" de um contínuo é tudo aquilo que pode ser tomado como o compondo. Dizendo de outro modo, algo *A* é parte de um contínuo *B* se e somente se somando *A* a um número finito qualquer de elementos a ele homogêneo, tal soma é igual a *B*. Um elemento constitui sem ser contudo parte de um contínuo se este é a trajetória daquele. Nesse caso, com efeito, os referidos elementos são incomparáveis, e o primeiro não pode ser parte do segundo: ele não satisfaz o requisito imposto a algo para ser tomado como parte daquilo em que entra.

---

todo, é menor que o todo, pela definição de *menor*. A parte do todo é igual à parte do todo, a saber, a si mesma, pelo axioma idêntico. Portanto, a parte do todo é menor que o todo. Como se queria demonstrar" (Carta a Bernoulli – GM II (III/1), pp. 321-322. Para uma discussão a respeito, ver M. Fichant, *Leibniz et l'exigence de démonstration des axiomes*. Para uma outra ocorrência da prova, ver *Ak* VI, ii, pp. 482-483).

[105] Conforme afirma o próprio Leibniz com respeito ao caso particular da linha, "se as linhas fossem meros agregados de pontos, então uma linha menor seria igual à maior" (*Math., X, 11, 20 – OFI*, p. 611).

[106] Para uma discussão a respeito ver Fábio Bosinelli, *Über Leibniz'Unendlichkeitstheorie*, §4.

Leibniz estabelece com isso dois sentidos nos quais se pode entender a expressão "estar dentro". Diz-se que os segmentos da linha estão dentro dela assim como se diz que os pontos estão dentro da linha. Mas não se diz uma e outra coisa da mesma maneira: secções da linha estão dentro da linha como partes, ao passo que o ponto está dentro da linha como seu elemento constitutivo, como seu homógono[107].

Esta distinção entre estar dentro como parte e estar dentro como homógono aparentemente impossibilitaria Leibniz de adotar certos procedimentos de soma envolvendo o infinito, como aqueles que se inspiram no método de cálculo arquimediano. Tal contudo não é o caso; baseado no seu princípio de continuidade e fazendo um percurso inverso àquele que o conduzira à noção de diferença infinitamente pequena, Leibniz creu poder estabelecer uma relação entre elementos homógonos de modo a se permitir tratar uma determinada trajetória como a soma de infinitos elementos. Tal procedimento, que é conhecido como o cálculo integral, pode ser justificado com base no princípio de continuidade, o que pode ser ilustrado pelo seguinte exemplo: se a linha se divide ao infinito em linhas cada vez menores, mas se o limite da sua divisão é o ponto, então pode-se *supor* um segmento da linha cuja diferença com respeito ao ponto seja infinitamente pequena. Sobre uma tal suposição, pode-se dizer que o ponto equivale a uma linha infinitamente pequena – a equivalência devendo ser entendida aqui, evidentemente, no seu uso peculiar conforme as exigências do princípio de continuidade. E claro, deste ponto de vista, o ponto pode ser tomado, pela transitividade da identidade, como uma parte infinitamente pequena da linha. O que permite finalmente concluir que a linha pode ser tomada como uma soma infinita destas suas partes infinitamente pequenas[108].

Note-se que se tal assunção redunda por tornar os procedimentos adotados por Leibniz similares àqueles desenvolvidos por outros, como Cavalieri, Wallis ou Torricelli, ele não o confunde nem reduz, do ponto de vista das noções envolvidas em sua justificação, a nenhum deles. A formulação da noção de soma infinita não se apóia na postulação nem de uma identidade estrita entre o espaço ocupado pela linha e aquele ocupado pela totalidade dos pontos de um espaço igual àquele da linha, nem tampouco naquela de que a linha seja, realmente, composta de pontos, nem por fim naquela de linhas dadas (em ato) indivisíveis. A formulação de Leibniz apóia-se unicamente na postulação de que, no limite, isto é, mediante a suposição do princípio de continuidade, é possível tratar a linha *como se ela fosse* uma soma

[107] Dois elementos são homógonos quando um consiste na trajetória do outro. Elementos homógonos são portanto necessariamente incomparáveis (Cf. GM VII, p. 20).
[108] Admitindo a caracterização de "parte" tal como foi exposta acima.

infinita de pontos. Porque, no limite, é possível e necessário *supor* uma linha tal que sua diferença para com o ponto seja menor do que qualquer diferença dada.

Note-se ainda que, assim apresentado, o cálculo das somas não contradiz nem é inconsistente com a distinção entre "parte" e "homógono". Justamente em virtude da incomparabilidade entre estes, necessita-se recorrer ao princípio de continuidade e, com ele, ao uso peculiar da identidade, o qual prevê que se assuma algo como uma espécie do seu contraditório.

Esta argumentação, por assim dizer, em sentido inverso – na verdade trata-se aqui de estimar o que se segue do uso da identidade com respeito ao outro pólo da relação de equivalência[109] – permite a Leibniz considerar seu cálculo das somas como a contraparte daquele das diferenças. Esta reciprocidade, ele a considerou como o fundamento mesmo do seu método, a que se refere por vezes como "o cálculo das diferenças e das somas"[110]:

> "*Fundamento do cálculo*: as diferenças e as somas são recíprocas entre si, isto é, a soma das diferenças da série é o termo da série, e a diferença das somas da série é igualmente o termo da série, o que enuncio como: $\int dx$ equivale a x; assim como: $d \int x$ equivale a x"[111].

A linguagem do infinito

O uso da identidade previsto no princípio de continuidade permitiu a Leibniz forjar um vocabulário igualmente peculiar. De fato, o que poderíamos considerar a "linguagem do infinito" permite, conforme já foi mencionado acima, que se trate algo como uma espécie do seu contraditório[112]. No domínio dos símbolos, o correlato é que expressões são usadas de tal maneira que, se se negligencia a noção de infinito envolvida, elas se revelam indisfarçadamente inconsistentes:

---

[109] Quer dizer, não mais considerando o limite como uma espécie de membro da série, mas agora um membro da série como uma espécie do gênero do limite.

[110] GM V, p. 321; GP IV, p. 569.

[111] *Elementa*, p. 100. Para explicações desta reciprocidade em termos matemáticos, ver *Historia et origo calculi differentialis* (GM VII), pp. 395 e sqq.

[112] "Além do mais, como as raízes imaginárias têm seu *fundamentum in re*, de sorte que o Sr. Huygens, quando lhe comuniquei que $\sqrt{1+\sqrt{-3}} + \sqrt{1-\sqrt{-3}}$ é igual à $\sqrt{6}$, achou tão admirável que me respondeu que há aí algo que nos é incompreensível; pode-se dizer igualmente que os infinitos e infinitamente pequenos são de tal modo fundados que tudo se faz na Geometria, e mesmo na natureza, como se fossem perfeitas realidades, testemunha-o não apenas nossa Análise Geométrica dos Transcendentes, mas ainda minha lei da continuidade, em virtude da qual é permitido considerar o repouso como um movimento infinitamente pequeno (quer dizer, como equivalente a uma espécie de seu contraditório), e a coincidência como uma distância infinitamente pequena, e a igualdade como a última das desigualdades, etc., lei que eu expliquei e apliquei anteriormente nas *Nouvelles de la République des Lettres* de M. Bayle, à época das regras do movimento de Descartes e do R.. P. Malebranche, e cuja força, eu constatei depois (pela segunda edição das regras desse Padre feita em seguida), não tinha sido suficientemente considerada" (Carta a Varignon, 02/02/1702 – GM IV, p. 93).

> "Todavia, embora não seja de modo algum verdadeiro no rigor que o repouso seja uma espécie de movimento, ou que a igualdade seja uma espécie de desigualdade, como tampouco é verdadeiro que o Círculo seja uma espécie de polígono regular: pode-se dizer, contudo, que o repouso, a igualdade e o círculo terminam os movimentos, as desigualdades e os polígonos regulares, que por uma mudança contínua a eles chegam esvanecendo-se. E embora essas terminações sejam exclusivas, quer dizer, não compreendidas no rigor nas variedades que elas limitam, contudo têm as propriedades, como se estivessem compreendidas nelas, segundo a linguagem dos infinitos ou infinitesimais, que toma o círculo, por exemplo, por um polígono regular cujo número de lados é infinito. Caso contrário a lei da continuidade seria violada, quer dizer, visto que se passa dos polígonos ao círculo por uma mudança contínua e sem fazer saltos, é preciso também que não se faça salto na passagem das afecções dos polígonos àquelas do círculo"[113].

É claro que um tal procedimento não pode deixar de causar constrangimentos. Efetivamente, se não cabe mais suspeitar de inconsistência ou falta de rigor no uso dos símbolos, resta ainda a suspeita de que Leibniz teria sido inconstante em suas definições. Que ele teria por exemplo definido o círculo ora como a delimitação do espaço por uma figura plana sem lados, ora como um polígono infinitangular. Que ora teria definido o ponto como o elemento inextenso e sem partes do espaço, ora o teria definido considerando-o como possuindo partes indistantes. Tal suspeita se dissolve contudo se se considera que as caracterizações dos termos fundadas na suposição da diferença infinitamente pequena não são propriamente definições, mas apenas caracterizações que valem unicamente como expressões-limite que não simbolizam determinadamente; porque são símbolos relativos a noções que não podem ser determinadas, quer dizer, que não podem ser exemplificadas em ato (às quais não pode corresponder nenhuma grandeza determinada), e que só se compreendem como condições ideais de possibilidade do que é atual.

Para melhor compreender a natureza destas caracterizações-limite lembremos que a noção sobre cuja suposição tais caracterizações tornam-se aceitáveis é, ela mesma, uma noção-limite. Embora se mostre não apenas consistente mas mesmo necessária, ela só é tal e só pode ser tal enquanto tomada como uma mera suposição. Se se toma a expressão "diferença infinitamente pequena" como simbolizando determinadamente, isto é, como designando uma grandeza dada (determinada), ela torna-se por isso mesmo inconsistente, pois é incompatível com a natureza do infinito. A conseqüência disso para as referidas expressões-limite é que elas não podem possuir uma relação determinada de simbolização. Com efeito, se a noção-limite suposta entra necessariamente, seja porque integra, seja porque está envolvida, nas definições dos termos que constituem as referidas expressões, então daí se segue que um elemento sem significação determinada constitui uma das condições de determinação da

---

[113] *Justification du Calcul des infinitésimales par celui de l'Algèbre ordinaire* – GM IV, p. 106.

significação daquelas. O que implica que nem todos os termos constituindo as condições de determinação da significação da expressões-limite possuem eles mesmos uma relação de simbolização determinada. Ora, se uma das relações de simbolização permanece indeterminada entre os termos envolvidos em uma definição, então evidentemente a relação de simbolização da definição ela mesma permanece igualmente indeterminada. Isso, claro, não quer dizer que não simbolize – pois nenhuma contradição está aí envolvida - , mas que ela não pode simbolizar determinadamente. Ela não pode, portanto, ser uma definição em sentido estrito, já que não especifica as condições suficientes para determinar o definido.

Leibniz considera a expressão de que uma figura curvilínea é um polígono infinitangular como um "princípio geral de mensuração das curvas" antes que como uma definição em sentido estrito. Do mesmo modo, a caracterização de tangente proposta em sua *Nova methodus* não é chamada propriamente de definição de tangente, mas é descrita como constituindo o procedimento para "encontrar" a tangente a uma curva. Sobre a suposição do princípio de continuidade, é claro, deve-se admitir uma identidade estrita – já que a diferença suposta é incomparável, e, por conseguinte, é assumida como nula - entre uma tangente, definida como a linha tocando a circunferência em um único ponto, e uma secante tocando-a em dois pontos cuja distância é nula em relação às grandezas consideradas. Mas, se se considera unicamente o que está envolvido na significação dos termos comparecendo nas respectivas caracterizações, negligenciando o papel que a noção de infinito aí desempenha, não se pode estabelecer uma relação definicional estrita entre "figura curvilínea" e "tangente", de um lado, e "polígono infinitangular" e "secante cujos pontos de contato são infinitamente próximos", de outro, respectivamente. Pois, partindo-se dessas caracterizações não apenas o círculo ou a tangente, mas mesmo *nada* poderia ser reconhecido como subsumindo-se sob as descrições, ou seja, como simbolizado pelas expressões respectivas. E isso, repitamos, não porque tais expressões sejam inconsistentes, porque não podem sê-lo, mas sim porque seu uso correto depende de que certos termos nelas envolvidos, embora sejam necessários, não simbolizem determinadamente, ou seja, o que simbolizam é algo que não pode ser determinado.

Estas considerações permitem-nos sugerir quais seriam as intenções de Leibniz ao se referir à sua diferença infinitamente pequena, e, por via de conseqüência, às expressões-limite que se podem forjar sob sua suposição, como expressões "*verdadeiras por tolerância*"[114]. Tais expressões poderiam ser verdadeiras, no sentido estrito de verdade, se possuíssem uma relação determinada de significação e simbolização. Ora, tudo o que se pode provar delas é

que não são e não podem ser inconsistentes, mas não se pode determinar sua relação de simbolização, já que não se pode conferir uma significação determinada ao termo resultante de uma relação entre termos envolvendo o infinito. São, pois, verdadeiras, já que se pode mostrar que não são inconsistentes; mas o são apenas por tolerância, já que o reconhecimento da sua verdade não acarreta e não pode acarretar as conseqüências daquilo que se admite decorrer da noção de verdade: contrariamente ao que se deveria admitir, de modo algum se segue, do reconhecimento da sua verdade, que algo possa ser determinado por meio delas, isto é, que algo determinado seja por elas simbolizado; a assunção de sua verdade não permite que se infira que aquelas coisas que são admitidas simbolizar possam ser distintamente concebidas em si mesmas (enquanto grandezas determinadas).

Aponta-se com isso também a maneira como se deve interpretar o sentido "*rigoroso*"[115] que assumem quando se as explica. Não se as explica no sentido que se deveria esperar, quer dizer, explicando sua significação e, por via de conseqüência, determinando as condições de reconhecimento da coisa simbolizada. O que se explica é a necessidade de considerá-las, a qual está justificada pela natureza necessária da noção "diferença infinitamente pequena". Mas explica-se também com isso que não são e não podem ser mais que suposições; explica-se com isso, portanto, que não podem simbolizar senão entidades meramente ideais.

Estas palavras autorizam-nos finalmente a sustentar que, quando Leibniz se refere às suas "*Figuras filosófico-retóricas*" como "maneiras de falar", como envolvendo algo de fictício e imaginário, sendo contudo úteis para a *ars inveniendi*[116], daí não se deve inferir de modo algum que sejam inconsistentes e sem fundamento, que toda a tolerância que merecem esteja restrita à sua utilidade. Elas são úteis porque são procedimentos que conferem *rigor* ao cálculo sobre as grandezas contínuas, visto que têm *fundamentum in re*: estão fundadas na única maneira de tornar as coisas inteligíveis. Sua utilidade não remete a nenhum pragmatismo filosoficamente displicente do matemático Leibniz. Sua utilidade, acredita ele, repousa no reconhecimento de que são necessárias para tornar inteligível o cálculo

---

[114] "*Toleranter vera*" – GM V, p. 389 (*La naissance du calcul différentiel*, p. 435).

[115] Id. ibid.

[116] "E isto está conforme à *Lei de Continuidade*, que propus pela primeira vez nas *Novidades Literárias* de Bayle, e aplicada às Leis do Movimento: dela se depreende que *no contínuo um limite externo pode ser tratado como interno*, e como um último caso, que mesmo sendo de natureza completamente diferente, seja abarcado na lei geral dos demais; ao mesmo tempo, de modo algo paradoxal e por assim dizer, por uma *Figura Filosófico-retórica*, pode-se entender o ponto com respeito à linha, o repouso com respeito ao movimento, como um caso especial compreendido pelo [caso] geral contrário, como se o ponto fosse uma linha infinitamente pequena ou esvanescente, e o repouso um movimento esvanescente; e outras do gênero, que *Joaquim Hunguius*, Homem profundíssimo, chamaria *verdadeiras por tolerância*, as quais são muito úteis na arte de inventar, mesmo que, a meu ver, encerrem algo de fictício e imaginário. Pois, reduzindo-as a expressões comuns, são tão facilmente corrigidas que não podem ocasionar nenhum erro: de resto, a Natureza procedendo sempre ordenadamente, e não por saltos, a lei da continuidade não pode ser violada " (GM V, p. 385).

envolvendo incomparáveis. Pode-se dizer, portanto, que as dificuldades que as cercam não as atingem senão quando se as toma como símbolos em sentido estrito, como mantendo uma relação determinada de simbolização.

Vê-se por aí que o princípio de continuidade, e as "maneiras de falar" que autoriza, não são, como se poderia supor à primeira vista, incompatíveis com nenhum princípio da lógica leibniziana[117]. Antes pelo contrário, aquele é uma resposta a uma exigência lógica de inteligibilidade de um tipo particular de coisas, a saber, as coisas contínuas. Nesse sentido, o princípio não pode ser considerado um princípio lógico, já que a lógica é cega, quer dizer, indiferente, aos casos particulares relativamente aos comportamentos das coisas. O princípio de continuidade refere-se a um domínio de coisas particular que, do ponto de vista puramente formal, não determina nenhuma forma particular de proposição, não demanda quaisquer condições lógicas particulares que exijam um tratamento diferenciado dentro da característica.

É claro, por outro lado, que seria um erro pretender extrair daí que o princípio esteja fundado unicamente na bondade divina, sendo contingente que o mundo criado seja contínuo. Pois tampouco o princípio requer algo outro que pressuposições estritamente lógicas para especificar o tratamento que se deve conferir ao domínio do contínuo. O princípio consiste em uma aplicação de exigências puramente lógicas a um domínio particular e portanto externo àquele da lógica. E violá-lo implicaria, por conseguinte, violar condições lógicas da inteligibilidade das coisas[118].

---

[117] Para uma discussão a respeito ver Schrecker, P. *Leibniz et le principe du tiers exclu*. Ver também Alcoba, M. *La ley de continuidad en G. W. Leibniz*, II, § 5.

[118] "…e é absurdo que, as hipóteses aproximando-se paulatinamente ao caso da igualdade dos corpos, os eventos não se aproximem da mesma maneira, mas continuem sempre iguais, até que de repente passe a ele, por um golpe e como que por salto" (*Animadiversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, II, *ad adtic. (49)*).

Contínuo e existência

Labyrinthus sive de propositione existentiae

Na passagem do opúsculo *De contingentia* citada anteriormente[119] Leibniz assinala o que as verdades necessárias e contingentes possuem de comum e o que é específico e particular a cada uma em relação à outra. Segundo ele, umas e outras têm em comum a verdade mesma, que acarreta que a noção do predicado está contida naquela do sujeito. De específico cada uma tem isto: as primeiras são demonstráveis a partir simplesmente da análise dos termos tendo como critério de verdade unicamente o princípio de contradição ou identidade. As verdades contingentes, ao contrário, não são redutíveis a uma identidade a partir simplesmente da análise dos termos: o princípio de contradição não basta como critério suficiente de determinação de sua verdade ou falsidade. A razão disso deixa-se vislumbrar se se recorda a distinção entre as condições de verdade vinculadas respectivamente às proposições de existência e essência. Conforme foi visto anteriormente, tal distinção indica que as proposições de existência têm este traço peculiar: sua forma consiste na adição real de uma afirmação de essência a uma segunda afirmação que, como quer que seja, mostra-se irredutível a uma simples proposição de essência.

O embaraço de Leibniz, como ele mesmo nos informa, decorre de que, apesar das proposições existenciais serem contingentes, a noção intensional de verdade aplica-se também a elas se seu valor de verdade é determinado, isto é, se são verdadeiras ou falsas[120]. Isso se mostra por duas razões: primeiro, como já foi visto anteriormente, porque todas as proposições, sejam elas verdadeiras ou falsas, universais, particulares ou singulares, essenciais ou existenciais, relacionais ou categóricas, afirmativas ou negativas, enfim, absolutamente todas as proposições, exceção feita às idênticas e às contraditórias, prestam-se, quanto à sua pura forma, a se submeter ao procedimento demonstrativo. Ora, se nenhuma proposição há, salvo as excessões supra referidas, que seja refratária ao procedimento demonstrativo, então é sensato concluir que a análise (visando a demonstração) de uma

---

[119] Ver anteriormente, *Necessidade e contingência*.

[120] Evidentemente não é preciso assumir aqui que todas as proposições contingentes sejam determinadas quanto a seu valor de verdade. Basta que ao menos uma delas seja, isto é, basta que seja verdadeiro que algo qualquer exista. Nesse caso, a noção intensional de verdade vale para esta proposição, o que é suficiente para colocar o problema.

proposição qualquer só é irreversivelmente interrompida quando se chega seja a uma identidade seja a uma contradição. Caso contrário tal análise pode sempre ser continuada. Segundo, como também já se constatou anteriormente, porque a caracterização da verdade como consistência decorre da exigência lógica da homogeneidade entre as relações de significação e simbolização dos símbolos. Aliadas, estas duas razões não apenas permitem, mas mesmo obrigam a reconhecer a noção intensional de verdade como uma caracterização válida e correta da verdade, e, por conseguinte, algo que deve ser resguardado como um princípio para o procedimento demonstrativo: a análise de uma verdade tem necessariamente como ponto culminante uma identidade; aquela de uma falsidade tem necessariamente como ponto culminante uma contradição.

A conversibilidade entre proposições *secundi* e *tertii adjecti* permite indicar por que é preciso admitir que proposições de essência e de existência não se distinguem quanto à sua capacidade de se submeter ao procedimento demonstrativo. Tal conversibilidade mostra que, quaisquer que sejam as especificidades que as afirmações "é" e "existe" introduzem nas proposições uma em relação à outra, tais especificidades em nada afetam as condições lógicas de demonstração: as regras formais da demonstração são indiferentes, e aplicam-se indiferentemente, às proposições, sejam elas de essência ou de existência. Porque as afirmações mesmas "é" ou "existe", conforme o caso, que aí estão contidas, podem ser omitidas sem que isso em nada afete o conteúdo da proposição – claro, naquilo especificamente que se refere às regras do procedimento demonstrativo. Isso quer dizer que, quaisquer que sejam as diferenças que as noções de essência e de existência guardam uma em relação à outra, nenhuma destas noções pode agregar ou modificar o que quer que seja no conteúdo das proposições relativamente às condições formais de sua demonstração.

Estas considerações permitem explicitar os termos em que o paradoxo das proposições de existência se constitui. Segue-se, da exigência veiculada na noção intensional de verdade, que o "algo mais" afirmado em toda proposição de existência deve ser definitivamente eliminado na consumação da demonstração. Conforme foi visto, o procedimento demonstrativo, seja no caso das afirmações de essência, seja no caso daquelas de existência, só é consumado quando se chega seja a uma identidade – e então a demonstração é realizada – seja a uma contradição – e a demonstração mostra-se irrealizável. Caso contrário ele pode sempre ser continuado. Mas proposições idênticas ou contraditórias são essenciais, já que sua verdade ou falsidade exibe-se na sua própria forma. Sendo assim, a suposição inerente à idéia de uma consumação da demonstração no caso das proposições existenciais é que o "algo mais" aí afirmado se esvaneça, quer dizer, seja reduzido a uma afirmação essencial.

Por outro lado, segue-se, da diferença lógica entre essência e existência, que a assimilação do "algo mais" na análise do conteúdo de uma proposição de existência é irrealizável. Caso contrário nenhuma diferença logicamente relevante haveria entre proposições de existência e proposições de essência, o que já foi recusado. Com efeito, se se pudesse, por análise, tornar o "algo mais" afirmado nas proposições de existência uma mera proposição de essência, então se poderia pretender às proposições de existência o estatuto de "proposições de essência complexas", quer dizer, proposições essenciais cujo conteúdo envolve um número considerável de termos. Mas não se poderia pretender que elas fossem irredutíveis e logicamente diferentes de proposições de essência; quer dizer, não se poderia pretender que umas e outras diferissem quanto àquilo que constitui suas condições de verdade. Ora, uma vez admitido que elas têm condições de verdade distintas, e que, portanto, sua diferença é de natureza lógica antes que psicológica ou quantitativa, é preciso recusar que, por análise, e partindo de uma proposição existencial, chegue-se a uma pura e simples afirmação de essência.

O paradoxo das proposições de existência pode ser apresentado, portanto, da seguinte maneira: é preciso supor, como uma exigência da noção intensional de verdade, o esvanecimento do "algo mais" na demonstração de uma proposição existencial, se ela tem valor de verdade determinado. Mas é preciso recusar, a fim de preservar a diferença lógica entre essência e existência, que o referido esvanecimento ocorra durante o procedimento de análise da proposição, pouco importa quão longe se conduza esta análise. Dizendo de outro modo, a afirmação da existência pode e deve ser suposta como assimilada na demonstração de uma verdade de existência[121], mas jamais admitida como assimilável no procedimento demonstrativo[122].

A resolução do paradoxo, estima Leibniz, não pode depender da recusa de nenhuma das assunções das quais se partiu e que o engendraram. Com efeito, a recusa da noção intensional de verdade implica a recusa de exigências lógicas relativamente às condições de simbolização dos símbolos. Se se recusa a diferença entre proposições de essência e proposições de existência cai-se no equívoco de tomar suas respectivas condições de verdade, que são distintas e irredutíveis uma à outra, como se fossem homogêneas e redutíveis entre si. Atribui-se, com isso, a uma diferença lógica, a saber, aquela entre necessidade e contingência, um estatuto meramente psicológico e subjetivo.

---

[121] Se a noção intensional de verdade vale para toda sorte de proposições.
[122] Se alguma diferença há entre proposições de essência e de existência que seja logicamente relevante.

Se assim é, a resolução do paradoxo deve consistir em mostrar que o que se apresenta como incompatível não o é verdadeiramente. Deve-se mostrar, portanto, que a impossibilidade de que o "algo mais" se esvaneça durante o procedimento demonstrativo é compatível com a necessidade de que a análise de uma proposição, qualquer que seja ela, culmine seja em uma identidade, seja em uma contradição. Ora, a condição desta compatibilidade é que a assunção da segunda não implique em aceitá-la como um momento a que se chega no procedimento demonstrativo. Isso pode ser feito de duas maneiras: ou bem se assume que as proposições de existência são, pela sua forma mesma, inanalisáveis, isto é, que, em sua análise, chega-se a um momento que nem é uma proposição essencial nem é contudo analisável. Ou bem se assume que a análise de uma proposição existencial constitui-se de tantos momentos quantos são necessários para que sua demonstração jamais se consume. A primeira destas opções é incompatível com o que já foi admitido: todas as proposições, excessão feita unicamente às identidades e contradições, são passíveis de se submeter à análise. A segunda engendra o infinito: se é para garantir não apenas a improbabilidade ou dificuldade, mas sim a impossibilidade de se consumar a demonstração de uma proposição de existência, então é necessário supor que uma tal demonstração se estenda ao infinito.

Tal é precisamente a saída que se impôs a Leibniz e que ele assume em suas *Generales inquisitiones*, §60 e §61:

> "Parece que se pode também aprender, a partir daí[123], a discriminar as verdades necessárias das outras do seguinte modo: necessárias são aquelas que podem ser reduzidas a idênticas, ou aquelas cujos opostos podem ser reduzidos a contradições. E impossíveis aquelas que podem ser reduzidas a contradições, ou cujos opostos podem ser reduzidos a identidades.
> 'Possíveis são aquelas das quais se pode demonstrar que na sua resolução nunca ocorrerá uma contradição. Verdades contingentes são aquelas que precisam de uma resolução continuada ao infinito. E as contingentes falsas são aquelas cuja falsidade não pode ser demonstrada de outro modo que pela demonstração de que não podem ser verdadeiras".

Existência e *continuum*

É sensato indagar, face a estas conclusões, sobre as razões de manter a noção intensional de verdade como princípio para as verdades contingentes. Com efeito, se uma demonstração deve necessariamente se estender ao infinito, se é paradoxal que seja de outro modo, então é plausível considerar que tal demonstração não tem lugar. É plausível

[123] "Pode-se duvidar que seja necessário que toda resolução termine em verdades primeiras ou seja, irresolúveis, sobretudo nas proposições contingentes, visto que não são capazes <*vacet*> de ser reduzidas a idênticas" (*Generales inquisitiones - OFI*, p. 371).

considerar, por conseguinte, que a noção intensional de verdade não pode ser regra para as proposições existenciais, pois, por análise, jamais uma proposição de existência será reduzida a uma proposição de essência. Breve, é plausível considerar que, se a tentativa de reduzir proposições existenciais a proposições essenciais engendra o infinito, então é falso que, nas verdades de existência, a noção do predicado esteja contida na noção do sujeito. Leibniz deve aceitar, evidentemente, a impossibilidade de se reduzir, por análise, uma verdade existencial a uma identidade. Pois negá-lo seria tomar o infinito como um número, contradizendo o que já se havia admitido: que a diferença entre necessidade e contingência é lógica, antes que psicológica. Mas ele não aceita que daí se infira a recusa da noção intensional de verdade como princípio para as verdades contingentes.

A razão de Leibniz é, como ele mesmo assinala, que embora a análise das proposições contingentes engendre o infinito, elas nem por isso são menos verdadeiras ou menos falsas que as proposições necessárias. E, se a noção intensional de verdade deve ser admitida como princípio das verdades em geral, então não se pode recusar que seja princípio para as verdades de existência, pouco importa as condições particulares referentes à análise destas. De fato, pretender que a infinitude da análise seja suficiente para recusar a noção intensional de verdade é fazer depender esta da demonstrabilidade das proposições, quando é justamente o contrário que ocorre. É justamente com base na noção intensional de verdade que se justifica a pretensão de tomar toda verdade como demonstrável. E, conforme foi visto acima, a infinitude da análise decorre justamente da necessidade de compatibilizar pretensão de demonstrabilidade e contingência. Dito de outro modo, a infinitude da análise só é assumida porque se mostra uma condição para se compatibilizar a noção intensional de verdade e a contingência.

Se a infinitude da análise não pode contradizer a noção intensional de verdade, então tal infinitude tampouco pode contradizer o que daí decorre: que a análise de toda proposição verdadeira deve culminar em uma identidade e a análise de toda proposição falsa deve culminar em uma contradição. E mais, se a infinitude da análise decorre da exigência de se compatibilizar a noção intensional de verdade e a contingência, então tal infinitude deve permitir compatibilizar a contingência das verdades existenciais e a exigência de que sua análise culmine em uma identidade. A infinitude da análise das proposições de existência deve, pois, contemplar a exigência de que, embora a série das premissas que se deve tomar na prova de uma proposição de existência seja infinita, as referidas premissas, permitindo o esvanecimento do "algo mais" afirmado nas proposições contingentes, sejam supostas todas lá. Dizendo de outro modo, a infinitude da análise deve garantir que, na demonstração de uma

proposição de existência, haja tantos passos quantos são necessários para assegurar o esvanecimento do "algo mais" vinculando a análise da proposição de existência àquilo que constitui o ponto culminante de toda análise. Isso quer dizer que, embora não se possa pretender que identidades e contradições constituam o fim da análise das proposições de existência – pois é contraditório que ela tenha fim -, é necessário que identidades e contradições se preservem como o limite desta análise infinita.

Estas estimações permitem vislumbrar de que maneira o conhecimento da geometria e a análise dos infinitos teriam indicado a Leibniz a saída para a resolução do problema filosófico da contingência. A relação entre a noção intensional de verdade e a análise das proposições de existência revelou-se para ele como possuindo exatamente a mesma natureza das séries matemáticas infinitas que possuem um limite. As razões que exigem a introdução do infinito nas séries matemáticas são as mesmas que exigem a infinitude pertinente à demonstrabilidade das proposições de existência: num caso como no outro, negá-lo implica assumir teses já abandonadas como inconsistentes. E ainda, as razões que exigem um termo-limite da série são as mesmas em um caso e em outro: a passagem ao limite é condição de possibilidade daquilo mesmo que se aceita como real; no caso, de que a existência seja uma possibilidade. Com efeito, do mesmo modo que se deve considerar a superfície como o limite da série infinita da divisão dos cilindros inscritos se se deve admitir a possibilidade do cone, deste mesmo modo se deve considerar as identidades e contradições como o limite da análise infinita se se deve admitir que proposições de existência possam ter valor de verdade. E se, afinal, no âmbito da geometria, foram estas as razões que justificaram a qualificação do cone como um contínuo, então nenhum motivo há, do ponto das definições, para evitar a expressão "contínuo" ao se tratar da demonstrabilidade das proposições de existência.

Mesmo que se aceite que estas conclusões parecem justas, justo é ainda também ponderar que elas não resolvem todos os problemas. Com efeito, mesmo admitindo que tais são os termos em que se deve tratar a análise das proposições existenciais, resta ainda uma questão: se esta análise segue ao infinito, então que sentido faria pretender submeter tais proposições ao procedimento demonstrativo? Que relevância teria realmente a análise relativamente às condições do conhecimento objetivo dos seres contingentes? Aparentemente, se o obstáculo que se tem ao conhecimento das coisas contingentes é a infinitude do procedimento que nos conduziria à certeza quanto às verdades e às falsidades contingentes, então o que se tem não é apenas a dificuldade, o que se tem é a impossibilidade de se conhecer objetivamente o que quer que seja sobre os existentes. Confrontado com esta dificuldade, Leroy Loemker, em seu artigo sobre o método filosófico de Leibniz, sustenta que,

embora a redução por análise a uma identidade seja um critério satisfatório para as verdades necessárias, ele não o é para as contingentes. E conclui daí que Leibniz não teria conseguido encontrar um critério satisfatório para a verdade no caso das proposições contingentes[124].

Se, de fato, a pretensão de Leibniz relativamente à análise infinita refere-se à tentativa de oferecer um critério de verdade no caso das proposições contingentes, então dificilmente se poderia discordar das conclusões de Loemker. Há contudo motivos para suspeitar que a análise infinita não tenha sido encarada por Leibniz dessa maneira. Em primeiro lugar porque é preciso reconhecer que o filósofo jamais se referiu à infinitude da análise como critério de verdade; ele sempre a menciona como critério de *distinção* entre proposições necessárias e contingentes. As condições mediantes as quais a verdade ou a falsidade das proposições existenciais é determinada, Leibniz as situa habitualmente na experiência. E depois, e sobretudo, é preciso igualmente reconhecer que se, de fato, o filósofo tiver visto entre a análise das proposiçõe existenciais e a divisibilidade das grandezas contínuas a mesma natureza comum acima assinalada, então ele certamente aí terá visto uma saída *toto genere* diferente para o problema do conhecimento objetivo das coisas contingentes.

Admitindo que a análise das proposições contingentes não apenas evoca, mas *é*, *efetivamente*, um *continuum*, então seria pouco pretencioso para o pai do princípio de continuidade ver aí unicamente um critério para a verdade ou falsidade das proposições contingentes. Pois o que o princípio de continuidade permite efetivamente a Leibniz é a legitimidade de se pretender tratar as proposições de existência como um caso-limite de proposições de essência. Com efeito, se proposições essenciais são supostas como o limite do procedimento infinito de análise das proposições existenciais, então as regras que valem para

---

[124] "Além disso, tais proposições complexas de equivalência poderiam ser verificadas, a partir da analogia com as soluções algébricas e geométricas, por um processo de análise que as reduziria, se verdadeiras, a identidades, ou ao menos a um ponto 'no qual a diferença para com uma identidade é menor do que qualquer quantidade assinalável'.

'Esta última distinção, contudo, a qual já introduz a diferença entre verdades de razão e verdades de fato, é mais difícil de interpretar, e de fato Leibniz nunca discute o critério pelo qual um processo de redução que é infinito mas aproxima-se a um ponto no qual 'sua diferença para com a identidade é menor do que qualquer quantidade dada' pode ser reconhecido. Ele parece ter se confundido por uma analogia muito fraca com as séries convergentes na matemática. De fato, devemos concluir que embora o método de Leibniz de verificação por redução à identidade pode ser satisfatório <*sucessful*> nas verdades de razão empiricamente vazias as quais são tautológicas nesse sentido e têm a ver inteiramente com a possibilidade lógica e matemática ou com 'verdades necessárias', ele não pode ser aplicado a juízos de fato uma vez que estes não podem ser reduzidos aos componentes *a priori* que estão contidos neles.

'Deve-se concluir que os estudos de Leibniz em lógica nem fornecem uma base para o esclarecimento satisfatório e a adequação das proposições envolvendo outras relações que aquela de inclusão sujeito-predicado, nem fornecem um critério lógico para a verdade dos juízos de fato como opostos àqueles de razão. Os estudos lógicos de Leibniz não comportam adequadamente uma metodologia geral, e não é surpreendente que ele os tenha abandonado na última década do século e se voltado para matérias de fato" (Loemker, L. "*Leibniz's Conception of Philosophical Method*", pp. 516-517).

aquelas devem poder ser aplicáveis, no infinito, também a estas[125]. Ou, mais geralmente, se as proposições essenciais devem poder ser tomadas como um *casus ultimus* da análise das existenciais, então tudo que é verdadeiro das primeiras deve poder ser tomado, no infinito, como verdadeiro das outras. E correlativamente, tudo que é falso das proposições essenciais deve ser igualmente falso, no infinito, para as proposições exisitenciais. Em uma palavra, se se pode tratar umas como um caso-limite das outras, então tudo o que é válido quando referido à relação entre gênero e espécie deve ser admitido como válido, no infinito, para a relação entre proposições essenciais e existenciais.

O reconhecimento da natureza contínua da análise das proposições existenciais, aliado ao que daí se depreende - que ela pode ser tratada à luz do princípio de continuidade, segundo os termos expostos acima - enseja a Leibniz a possibilidade de abordar as proposições de existência e aquelas de essência como pertinentes a um mesmo domínio de consideração. Melhor dizendo, Leibniz está autorizado, com base naquelas conclusões, a aplicar às proposições existenciais de modo sistemático todas aquelas regras admitidas como restritas às proposições essenciais. É claro que o autor do princípio de continuidade não negligenciaria a natureza e os limites de uma tal abordagem, nem do que mediante ela se poderia concluir a propósito das proposições existenciais. As proposições oriundas de uma tal aplicação devem ser admitidas unicamente se interpretadas sob a suposição do que poderíamos designar a "linguagem do infinito", lembrando que o que se afirma sob tal suposição é correto e necessário desde que seja interpretado à luz do princípio de continuidade. Isso quer dizer que, se se negligencia a contribuição que aí faz a noção "infinito", o que resulta são proposições inconsistentes, e, portanto, necessariamente falsas.

O tratamento das proposições existenciais como se fossem essenciais sob a suposição da linguagem do infinito funda-se, portanto, na passagem necessária, regulada e contínua que se deve supor, na análise, das proposições de existência a proposições essencias. Ela tem como base e como condição de legitimidade o princípio de continuidade, que, corretamente observado, confere necessidade e exatidão aos resultados dos raciocínios efetuados com o uso da referida linguagem. A seu turno, a correta observação do princípio de continuidade consiste precipuamente nisso: não se pode pretender aos termos aí empregados nenhuma significação determinada; antes pelo contrário, a correção e a necessidade de tudo o que é dito depende de que se reconheça que tais termos não podem simbolizar determinadamente. A

[125] E isso ficou confirmado na *Caracteristica* elaborada por Leibniz, em que se mostrou que *todas* as proposições, sejam elas de existência ou de essência, são ou bem identidades e contradições explícitas, ou bem submetem-se às regras formais mediante as quais as verdades necessárias são demonstradas.

pretensão de que tais termos simbolizem algo determinado (atual) não apenas retira toda a correção e necessidade que o raciocínio neles fundado demanda como torna inconsistentes as conclusões que por aí se extrai.

Continuidade e objetividade

Assim encarada a maneira como se deve conceber a referência à análise infinita no caso das proposições de existência, vê-se que, antes que se constituir um critério de verdade, ela pretende instaurar um procedimento de abordagem das referidas proposições. Antes que ser um critério de verdade, ela fornece o fio condutor a partir do qual se podem estabelcer as regras às quais se devem subsumir as proposições existenciais. A utilidade disso já se vislumbra pela consideração de que uma tal abordagem permite estabelecer as condições mediante as quais se pode pretender, ao conhecimento dos existentes, a mesma certeza e objetividade que se pretende aos resultados das subsunção das proposições essenciais às operações lógicas constitutivas da análise. Se, no limite, deve valer para as proposições existenciais o mesmo que é específico das essenciais, então se pode pretender que aquilo que constitui as condições de correção e verdade destas desempenhe ainda a mesma função no caso-limite das proposições existenciais.

Valendo-se do que lhe permite a linguagem do infinito, Leibniz pode assumir que, embora o procedimento analítico, que se funda unicamente no princípio de contradição, não baste para reduzir verdades de existência a identidades, a análise das noções possui aí o mesmo estatuto de necessidade daquela pertinente às verdades demonstráveis. Dito de outro modo, uma vez que tal análise tem como regra um único princípio, o qual, a seu turno, está calcado exclusivamente no princípio de contradição – a saber, o princípio de substituição *salva veritate* - , as conclusões a que se chega pela análise das proposições contingentes devem portar a mesma necessidade daquelas que constituem os passos da análise das proposições necessárias. Em uma palavra, o que está em questão, e que se distingue em um caso e em outro, é unicamente a consumação da análise, mas não a correção do procedimento envolvido. Assim, cada novo passo da análise de uma proposição de existência, o qual se fez sob a estrita e correta observância das regras do cálculo lógico, não é nunca o último passo, mas é seguramente um passo necessário na série que vincula a referida proposição a uma proposição essencial. Isso quer dizer que, embora o conhecimento que tenhamos das verdades de existência não seja nunca demonstrativo, a sua forma, o procedimento que se lhe subjaz, porta a necessidade que deve ser conferida a um raciocínio correto e calcado unicamente no princípio de contradição. O que permite afirmar que, embora a verdade de uma proposição de

existência jamais seja demonstrada, aquilo que dela se segue pelas definições é verdadeiro, uma vez assumido que ela seja verdadeira.

É claro que a certeza da correção formal do conhecimento por análise das proposições contingentes ajudaria pouco, relativamente às condições efetivas de verificação da sua verdade ou falsidade, se não se pudesse contar com nenhuma garantia quanto ao material deste conhecimento. Quer dizer, se toda certeza que se pudesse conferir aos resultados da análise das proposições verdadeiras fossem meras hipóteses, então nenhuma proposição existencial poderia ser efetivamente verificada quanto a seu valor de verdade. Mas, conforme já foi mencionado anteriormente, o critério da determinação da verdade ou falsidade das proposições contingentes não é a intelecção, e sim a experiência. É mediante uma idéia clara, e não mediante uma idéia adequada, que se pode determinar a definição de um contingente como encerrando uma possibilidade. E é pela constatação na idéia clara, ou pelo reconhecimento de sua inacessibilidade, que se determina o valor de verdade das proposições existenciais em geral.

Para Leibniz, sabemos, a idéia clara e a idéia adequada são as únicas idéias capazes de garantir a possibilidade do objeto. Embora a primeira não compartilhe com a outra a mesma natureza – a idéia adequada encerra a compreensão da possibilidade do ideato, quer dizer, ela permite um conhecimento *a priori* da possibilidade deste; a idéia clara, ao contrário, caracteriza-se por proporcionar um conhecimento *a posteriori* desta possibilidade: ela restringe-se a atestar tal possibilidade, sem contudo encerrar suas razões, quer dizer, o seu fundamento -, uma e outra têm isso em comum: unicamente elas são capazes de garantir, e isso de maneira imediata e indubitável, a possibilidade do ideato[126]. E precisamente por isso uma e outra constituem os critérios mediante os quais se pode verificar o valor de verdade das proposições de existência e essência respectivamente. Quando se procede à demonstração de uma proposição, adquire-se do que aí é afirmado ou negado uma idéia adequada, que faz compreender, mediante razões, a possibilidade da idéia. Quando se recorre à experiência para atestar a verdade de uma proposição, adquire-se uma idéia clara garantindo não apenas que a noção do predicado está contida na noção do sujeito da proposição, mas também que o que dela se segue é igualmente verdadeiro. E se isso não basta para tomá-la como demonstrada (exaustivamente), isso basta no entanto para aceitá-la, assim como a todas as suas conseqüências, como provada:

[126] Entenda-se aqui os termos *a priori* e *a posteriori* respectivamente como relativos ao que é anterior e independente da experiência, e ao que é posterior porque dependente desta, respectivamente.

"…Donde fica manifesto que o mesmo se dá nos Termos complexos e nos incomplexos. Pois provar que um termo complexo é verdadeiro é reduzi-lo a outros termos complexos verdadeiros, e assim sucessivamente até aos primeiros termos complexos verdadeiros, isto é, aos axiomas (ou proposições conhecidas por si), definições dos termos incomplexos que são provados verdadeiros; e experiências. Igualmente prova-se que os Termos incomplexos são verdadeiros reduzindo-os a outros termos incomplexos verdadeiros, assim sucessivamente até aos primeiros termos incomplexos verdadeiros, isto é, a termos concebidos por si, ou a termos dos quais somos experientes (ou em cujos similares somos experientes). Ainda que não seja preciso acrescentar isso, pois pode ser demonstrado que se, dentre semelhantes, um existe, os outros são possíveis. De modo que toda resolução, tanto de complexos quanto de incomplexos, acaba em axiomas, termos concebidos por si, e experiências (...)'
'Toda proposição verdadeira pode ser provada. Donde, visto que as experiências são ainda proposições verdadeiras, e se não há nenhum outro modo de provar que aquele descrito há pouco, segue-se que novamente as experiências podem ser resolvidas em axiomas, termos concebidos por si e experiências; ora, não podem haver experiências primeiras, salvo se forem conhecidas por si, ou seja, axiomas"[127].

As condições para justificar a objetividade do conhecimento empírico estão assim lançadas: aliadas, a certeza da idéia clara e as regras lógicas constituindo os procedimentos analíticos corretos constituem as condições materiais e formais requeridas e suficientes para que as provas no domínio empírico portem o mesmo rigor daquelas pertinentes às proposições necessárias. De fato, em um e outro caso o rigor deve ser o mesmo, já que o procedimento é o mesmo do ponto de vista formal. E, por conseguinte, a necessidade que repousa nas conexões entre os termos das definições, ou antes, a necessidade que se funda puramente no que é comum a um e outro modo de conhecimento é exatamente a mesma. O que muda é apenas a natureza contingente das proposições existenciais, que faz com que a negação de uma verdade, ainda que esta esteja assegurada, jamais implique contradição, e deva, por conseguinte, ser sempre admitida como uma possibilidade.

Nesta possibilidade sempre resguardada nas provas das verdades contingentes Leibniz viu o ensejo de se servir de uma terminologia comum em seus trabalhos matemáticos. Ele considerou que a prova de uma proposição contingente consistiria em um procedimento em que se mostra não a equivalência absoluta entre o termo-sujeito e sua adição real ao termo-predicado, mas sim que sua não-equivalência é menor do que qualquer não-equivalência dada:

"Se, portanto, uma vez continuada a resolução do predicado e continuada a resolução do sujeito, com certeza nunca se poderia demonstrar a coincidência, mas que da continuação da resolução, e por conseguinte da progressão que daí nasce e da sua regra, aparecer que nunca surgirá uma contradição, a proposição é possível. E se aparecer da regra da progressão que na resolução a questão será reduzida até que a diferença entre os que devem coincidir seja menor que qualquer [diferença] dada, será demonstrado que a

[127] *Generales inquisitiones*, §61 e §62.

> proposição é verdadeira; se, ao contrário, aparecer da progressão que tal nunca surgirá, fica demonstrado que é falsa, ao menos nas necessárias"[128].

Coerentemente com sua censura ao que considerara uma limitação do método leibniziano, Loemker defende que aí Leibniz se apoiaria em uma analogia fraca com as séries convergentes, a qual não seria nada elucidativa com respeito ao que poderia constituir um critério de verificação das proposições contingentes. De acordo com Louis Couturat, ao contrário, por esta "analogia" Leibniz pretenderia sugerir que o critério reclamado por Loemker seria, ao fim e ao cabo, exatamente o mesmo que aquele relativo às proposições necessárias. A única diferença seria que, no caso das proposições contingentes, a análise sendo infinita, o que se obteria seria um resultado aproximado, e não uma prova exata[129].

Se, contudo, o que foi considerado acima sobre o papel da experiência é correto, pode-se recusar tanto a sugestão de Couturat quanto aquela de Loemker. Contrariamente ao que declara Loemker, Leibniz propõe, de fato, um critério para a verificação das proposições contingentes. E, contrariamente ao que sugere Couturat, este critério não apenas não é, mas sobretudo não pode ser o mesmo que aquele relativo às proposições necessárias. Ele não pode ser o mesmo porque, por análise, não se pode chegar a nenhum momento da demonstração cuja diferença relativamente a seu limite seja menor que qualquer diferença dada. E, embora este deva necessariamente ser suposto como implicado pela continuidade ligando a análise ao seu limite, assumi-lo como determinado implicaria tomar o infinito como um número, o que nos reconduziria aos paradoxos do contínuo. Por conseguinte, ao contrário do que sustenta Couturat, não importa quão longe se chegue por mera análise, jamais se pode pretender o ponto de parada como tendo lugar de demonstração[130].

Leibniz serve-se, de fato, a respeito, de uma analogia com as séries convergentes na matemática[131]. Mas tal analogia não consiste na terminologia empregada no parágrafo 66 das *Generales inquisitiones*. Porque o que se tem aí não é uma analogia, mas um segundo caso de série convergente. O emprego da mesma terminologia neste parágrafo apenas mostra que o

---

[128] *Generales inquisitiones*, §66.

[129] "Sem dúvida, podemos verificar uma tal proposição com uma aproximação cada vez maior, a medida em que continuamos a análise; somente não temos assim senão uma probabilidade indefinidamente crescente, mas não a certeza que unicamente a intuição total e simultânea dos elementos pode dar. Definitivamente, não podemos obter a demonstração completa de uma verdade contingente, não mais que não podemos ver o ponto de contato de uma assíntota ou percorrer inteiramente uma série infinita. Todavia, disso podemos 'dar razão' de uma maneira mais e mais aproximada, e este processo de aproximação indefinida conta para nós como demonstração" (*La logique de Leibniz*, VI, §18 – p.213).

[130] "E pode haver relações que, pouco importa quanto a resolução seja continuada, nunca são descobertas na medida suficiente para a certeza (…) E não podemos dar a razão plena das <verdades> contingentes, não mais que seguir as assíntotas ao infinito e percorrer as progressões numéricas infinitas" (*Generales inquisitiones*, §136).

que é exigido no caso das séries convergentes da matemática deve igualmente, e pelas mesmas razões, ser exigido relativamente à pretensão de necessidade da prova de uma proposição de existência: que não se pode desconsiderar que o limite da série não compartilha com seus membros a mesma natureza; e que, por conseguinte, a diferença entre aquele e estes, embora possa ser negligenciada, com relação ao procedimento, não é de modo algum nula. As analogias a que Leibniz recorre neste particular têm lugar em passagens em que se refere explicitamente à geometria. E aí, a explicação que propõe como seu fundamento consiste justamente na consideração de que tanto as séries convergentes matemáticas quanto a análise das proposições existenciais devem satisfazer os termos da exigência que, *mutatis mutandis*, é comum a ambas.

O critério que Leibniz propõe para a verificação das verdades contingentes é, repitamos, a experiência. E, de fato, tal critério apresenta-se como o único ao qual se pode atribuir a capacidade de tornar o erro menor que qualquer erro dado. Com efeito, admitido o que acima foi exposto a respeito das idéias claras e adequadas, pode-se considerar que a diferença entre umas e outras é negligenciável com respeito à análise. Pois, no que tange à certeza requerida para a determinação do valor de verdade da proposição, idéias adequadas e idéias claras se equivalem: umas e outras, e apenas elas, garantem, de modo indubitável, a certeza da possibilidade do seu ideato. E, por conseguinte, sua diferença mostra-se igualmente negligenciável no que tange às condições de satisfação das exigências da noção intensional de verdade. Isso quer dizer que, embora a análise das verdades contingentes - à diferença daquela das proposições necessárias - jamais conduza a uma proposição indemonstrável da forma "$AB = B$", a idéia clara ratificando uma verdade contingente fornece a certeza de que esta forma coincide com aquela da proposição que se encontra no limite da sua análise[132]. Ou, o que vem a ser o mesmo, a idéia clara legitima a conclusão de que a continuação da análise aproxima-se cada vez mais de, sem contudo jamais culminar em, uma identidade. E justamente esta conclusão assim fundada pode ser aceita como tendo o lugar de uma prova da verdade da proposição[133].

Pode-se finalmente concluir que o conhecimento das verdades de essência e das verdades de existência têm entre si uma qualidade comum e uma qualidade distintiva. A

---

[131] Cf. por exemplo *Generales inquisitiones*, §136.

[132] "Certamente, assim como as assíntotas e os incomensuráveis, assim também nos contingentes, podemos conhecer <*perspicere*> com certeza muitas coisas, a partir do próprio princípio de que toda verdade deve poder ser provada" (*Generales inquisitiones*, §136).

[133] "Uma proposição contingente verdadeira não pode ser reduzida a identidades, mas é provada em se mostrando que, quanto mais se continua a resolução, ela com certeza aproxima-se perpetuamente de identidades, mas jamais as alcança" (*Generales inquisitiones*, §134).

qualidade distintiva refere-se aos termos da diferença entre idéias claras e adequadas, que conferem respectivamente ao conhecimento por análise das verdades de essência e de existência sua diferença específica: das primeiras é possível um conhecimento *a priori*, quer dizer um conhecimento que independe do referendo da experiência. Tal independência funda-se na possibilidade de se chegar, por análise, à idéia adequada, isto é ao conhecimento puramente simbólico ou intuitivo da possibilidade da coisa simbolizada[134]. Das outras, é possível unicamente um conhecimento *a posteriori*, quer dizer, um conhecimento calcado no que pode ser confirmado ou refutado pela experiência. Tal conhecimento, por isso mesmo, não compartilha com o anterior a mesma natureza: aqui não se conhece jamais, em sentido absoluto, porque tal e tal é assim, mas apenas que tal e tal é assim. O que é comum entre um e outro conhecimentos é sua objetividade: embora a diferença entre idéias claras e idéias adequadas introduza dois tipos distintos de certeza quanto à possibilidade da coisa, sua diferença é nula com respeito à certeza mesma. Assim é que tanto o conhecimento *a priori* quanto aquele *a posteriori* das verdades têm isso em comum: um e outro garantem que, se um vínculo se encontra entre os termos de uma proposição verdadeira, então o mesmo vínculo se encontra entre as coisas aí simbolizadas. E se um vínculo se encontra entre as coisas simbolizadas pelos termos, então certamente tal vínculo aparecerá, cedo ou tarde, pela análise da proposição enunciando este vínculo.

Compossibilidade

A marca distintiva entre proposições essenciais e existenciais pode ser exposta nos seguintes termos: a pura consistência lógica é condição suficiente da verdade das primeiras. Isso quer dizer que para uma proposição essencial ser verdadeira basta que ela não envolva nenhuma contradição; basta que ela não implique nada da forma "*B não-B*". Para as proposições existenciais, tal critério é necessário mas não suficiente; pois, além da ausência de contradição, sua verdade requer ainda alguma outra coisa, que, como vimos, está justamente na raiz da infinitude relativa à análise destas proposições. A solução de continuidade entre as proposições de existência e as proposições de essência, estabelecida sobre o fundamento comum às verdades, a saber, a noção intensional de verdade, garante, todavia - e, claro, sob a suposição do princípio de continuidade -, a pretensão que se trate umas e outras daquelas proposições como submetidas aos mesmos procedimentos lógicos de demonstração. Isso garante também, como vimos, às provas fornecidas mediante as análises das proposições contingentes não a mesma sorte de certeza e necessidade (pois não há aí

[134] Cf. *Discurso de metafísica*, §24.

verdadeira demonstração), mas a mesma objetividade (pois as regras formais do conhecimento são as mesmas) concernente ao conhecimento das verdades de essência.

É claro que, por este procedimento, a regra mediante a qual uma proposição de existência seria efetivamente demonstrada permanece indeterminada. Por outro lado, as mesmas reflexões que estão na base da pretensão de tratar estas proposições como se fossem proposições de essência quanto à demonstração ancoram ainda a pretensão de determinar, a partir dos critérios formais válidos e suficientes para a verdade das proposições de essência – e, portanto, na linguagem do infinito -, o que se poderia considerar, no limite, como um critério formal suficiente para a verdade das proposições de existência.

O critério para a verdade das proposições de essência, repitamos, é a consistência. É verdadeira aquela proposição essencial que não encerra nada da forma "*B não-B*". Aplicando, mediante a linguagem do infinito – isto é, sob a suposição do princípio de continuidade -, este critério às proposições de existência, temos que verdades de existência se caracterizam, no infinito, por serem proposições consistentes; e, correlativamente, falsidades de existência caracterizam-se, no infinito, por serem proposições inconsistentes. Ora, considerando que a forma de uma proposição de existência consiste na afirmação da adição real de uma proposição essencial a algo irredutível a uma proposição essencial, temos, em primeiro lugar, que a inconsistência que torna falsa uma proposição de existência não pode concernir a nenhum dos dois pólos da adição real. Pois, se assim fosse, a proposição total seria necessariamente falsa, o que teria como conseqüência que a proposição seria essencial antes que existencial. E mais, se a inconsistência repousasse no "algo mais", a existência mesma seria uma impossibilidade. Com efeito, se o "algo mais" fosse sempre falso, então não apenas a sua adição real a proposições essencias falsas, como igualmente sua adição real às verdadeiras, envolveria uma inconsistência. O que culminaria por tornar falsa toda e qualquer proposição de existência. Sendo assim, a falsidade de uma proposição de existência deve ser encontrada na afirmação mesma da conjunção entre a proposição essencial e o "algo mais". Da mesma maneira, a verdade de uma proposição existencial pode ser caracterizada como a ausência de contradição na referida conjunção.

Em segundo lugar, o"algo mais" afirmado em uma proposição existencial deve, no infinito, ser suposto como constituído ou redutível unicamente a termos aos quais se atribui a mera possibilidade. Se assim não fosse, ele seria irredutível a uma afirmação essencial não apenas por análise, mas em si mesmo. Como já se sabe, a demonstração de uma proposição se faz mediante a análise continuada dos termos que nela são afirmados até que se chegue a um termo possuindo a forma seja de uma identidade seja de uma contradição. Ora, se se deve

admitir que o "algo mais" é redutível, no infinito, a uma afirmação essencial, então deve-se admitir que, no infinito, o "algo mais" é constituído unicamente de termos aos quais se atribui uma possibilidade. De resto, se unicamente no infinito se pode considerar o "algo mais" como redutível à afirmação da possibilidade de termos, então, conversamente, tais termos devem ser supostos infinitos. De outro modo, ele seria redutível a uma afirmação de essência não no infinito, mas sim em um momento qualquer indeterminado da análise.

Em terceiro lugar, é preciso supor o "algo mais" como invariável em toda e qualquer proposição de existência. Com efeito, se ele fosse variável, isto é, se os infinitos termos aí afirmados variassem de uma para outra proposições de existência, então poderia se dar o caso de que duas proposições existenciais consistentes no infinito, isto é, verdadeiras, envolvessem cada qual respectivamente dois "algo mais" reciprocamente inconsistentes. Mas nesse caso, a adição real das duas proposições existenciais sendo verdadeira - já que as proposições são verdadeiras -, uma proposição inconsistente seria verdadeira, o que deve evidentemente ser recusado. Assim, se o "algo mais" deve desempenhar a tarefa que é suposto desempenhar – a de tornar legítimo supor a redutibilidade, no infinito, de todas as proposições existenciais a identidades e contradições -, então ele deve ser invariável em toda e qualquer proposição existencial.

Isso permite caracterizar a existência como a consistência da adição real de uma verdade de essência a uma outra verdade de essência encerrando infinitos termos. E inversamente, a inexistência seria a inconsistência da adição real de uma verdade de essência a uma outra verdade de essência encerrando infinitos termos. Com base nisso pode-se postular que, de toda proposição existencial factível, são verdadeiras aquelas cuja adição real infinita não envolve nenhuma inconsistência; falsas são aquelas cuja adição real infinita envolve algo da forma "*B não-B*". A partir daí, pode-se propor uma fórmula para a existência em conformidade com o simbolismo da lógica leibniziana. Uma verdade essencial pode ser caracterizada como possuindo ou sendo redutível à forma "$A = A$"; uma falsidade essencial envolve algo da forma "*B não-B*" ou seja, é redutível à forma "$A \neq A$". As proposições existenciais podem ser caracterizadas como possuindo a forma de uma adição real da afirmação da possibilidade de um termo, digamos A, à afirmação da possibilidade de infinitos termos, os quais podem ser reunidos em um termo infinitamente composto, digamos, Γ. Temos que se poderia caracterizar as verdades de existência como redutíveis à forma "$(\Gamma \oplus A) = (\Gamma \oplus A)$", e correlativamente, as falsidades de existência seriam redutíveis à forma "$(\Gamma \oplus A) \neq (\Gamma \oplus A)$".

De Γ pode-se dizer que deve conter ou envolver ou implicar a adição real das negações do que é afirmado em cada uma das proposições existenciais falsas. Ou seja, para toda proposição existencial da forma "*C existe*", se "*C existe*" é falsa, então "$(\Gamma \oplus$ *não-C*$) = \Gamma$", ou, o que é o mesmo, "$\Gamma = \Gamma$ *não-C*". Caso contrário, Γ seria insuficiente como condição a partir da qual se pode supor todas as proposições existenciais falsas como redutíveis, no infinito, a uma forma do tipo "$(\Gamma \oplus A) \neq (\Gamma \oplus A)$". Γ seria insuficiente, por conseguinte, para desempenhar o papel que é suposto desempenhar, a saber, de tornar todas as proposições existenciais factíveis redutíveis, no infinito, a identidades e contradições. Ora, se assim é, então é correto supor que Γ contém ou envolve ou implica a adição real de cada um dos termos afirmados em todas as proposições existenciais verdadeiras. Com efeito, se Γ contém a adição real das negações dos coteúdos afirmados nas proposições existenciais falsas, e se as contraditórias destas proposições devem ser verdadeiras, então Γ pode ser suposto como encerrando a adição real de todos os conteúdos afirmados em cada uma das proposições existenciais contradizendo cada uma das proposições existenciais falsas. Pode-se afirmar, portanto, que "Γ *é*" contém, ou envolve, ou implica a adição real de todas as proposições existenciais verdadeiras[135].

Além disso, é preciso supor que Γ seja determinado com respeito a toda proposição existencial factível. Quer dizer, para toda proposição existencial da forma "*C existe*", ou bem Γ envolve, implica, ou contém *C*, ou bem Γ envolve, contém, ou implica *não-C*. Caso contrário, de duas uma: ou bem proposições haveria tais que nem elas nem suas respectivas negações satisfariam a noção intensional de verdade, o que deve ser recusado. Ou bem Γ não desempenharia o papel que é suposto desempenhar, o que deve igualmente ser recusado: Γ é introduzido precisamente para satisfazer absolutamente todas aquelas exigências que tornaram necessária sua introdução; de modo que não faz sentido supor que seja de outro modo[136].

Finalmente, é preciso supor que haja proposições existenciais falsas[137]; ou, o que é o mesmo, é preciso recusar que Γ possa conter absolutamente tudo o que é enunciado em cada uma das proposições existenciais factíveis. Isso, claro, não quer dizer que certas proposições existenciais sejam necessariamente falsas, pois nesse caso evidentemente não seriam

---

[135] Se alguma verdade existencial não fosse implicada por Γ, a sua negação não seria inconsistente com Γ, o que, conforme já foi assinalado, não pode ser admitido: Γ deve conter em si os termos permitindo reduzir, no infinito, toda proposição existencial falsa da forma "*C existe*" a uma forma do tipo "$(\Gamma \oplus A) \neq (\Gamma \oplus A)$".

[136] Se um suposto termo Γ qualquer não envolve as condições para tornar todas as proposições existenciais redutíveis, no infinito, seja a idendidades seja a contradições, então não corresponde ao termo Γ de que se trata e que se faz necessário aqui. Tem-se nesse caso unicamente a utilização de um mesmo sinal para simbolizar demandas distintas; quer dizer, trata-se de um mesmo sinal, mas não de um mesmo símbolo.

existenciais mas sim essenciais. Isso quer dizer apenas que não se pode admitir que todas as proposições existenciais sejam (ou possam ser conjuntamente) verdadeiras. Com efeito, se Γ encerrasse a adição real do que é enunciado em absolutamente todas as proposições existenciais factíveis, então, para qualquer proposição existencial, bastaria ser possível para ser verdadeira; ou, o que é o mesmo, bastaria ser consistente internamente para determinar um existente[138]. Ora, isso seria aniquilar a diferença mesma entre essência e existência, já que seria reduzir as condições de verdade das proposições existenciais àquelas específicas das proposições essenciais. Assim, para preservar o estatuto lógico da diferença entre essência e existência, é preciso supor que Γ se constitui sempre de um sub-conjunto das proposições existenciais factíveis, delimitando, no que pode ser considerado o conjunto de todas as proposições existenciais (contingentes) factíveis um sub-conjunto de proposições verdadeiras e um sub-conjunto de proposições falsas.

Assim especificadas as demandas que Γ deve satisfazer, pode-se concluir que nenhum outro conteúdo precisa ser suposto em Γ além daquele permitindo afirmar que, para toda proposição existencial verdadeira da forma "*C existe*", "$(\Gamma \oplus C) = \Gamma$", e, correlativamente, para toda proposição existencial falsa da forma "*C existe*", "$(\Gamma \oplus C) \neq \Gamma$". Com efeito, para que Γ responda à demanda pela qual foi introduzido – a saber, permitir que se tome as proposições existenciais como se fossem proposições essenciais -, não há necessidade de supor em Γ nada a não ser que é um termo consistente, o qual equivale à adição real das negações dos conteúdos afirmados em cada uma de todas as proposições existenciais falsas. Ora, se Γ é introduzido unicamente para satisfazer à referida demanda, e se para tanto se requer o que acima foi estabelecido, então pode-se considerar que Γ não apenas implica ou envolve a adição real acima mencionada, mas que Γ equivale à referida adição.

Estas conclusões permitem precisar mais claramente de que maneira se pode compreender a caracterização da existência acima proposta[139]. Se o termo Γ deve ser, ou ser equivalente a, a adição real de todos os conteúdos afirmados nas proposições existenciais verdadeiras; e se nem todas proposições existenciais podem ser verdadeiras; então, o que se afirma em uma proposição existencial da forma "*C existe*" é a compatibilidade do termo *C*

---

[137] "Nem todo possível vem à existência" (*Grua*, p. 305).

[138] "Se todos os possíveis existissem, não seria preciso de uma razão para a existência, e a mera possibilidade bastaria" (*Phil., VIII, 71 - OFI*, p. 530).

[139] Afirmou-se acima que a existência se caracterizaria como a consistência da adição real de uma verdade de essência a uma outra verdade de essência encerrando infinitos termos. E inversamente, a inexistência se caracterizaria como a inconsistência da adição real de uma verdade de essência a uma outra verdade de essência encerrando infinitos termos.

com um certo conjunto de proposições existenciais, a saber, aquele que encerra a totalidade das verdades existenciais. E uma proposição existencial será verdadeira se tal compatibilidade for realmente o caso; será falsa, correlativamente, se tal compatibilidade não for o caso. Pode-se então delinear os termos de uma distinção formal entre proposições essenciais e existenciais. Ao passo que as proposições essenciais caracterizam-se, quanto à sua forma, por afirmar ou negar a consistência interna de um termo, as proposições existenciais caracterizam-se por afirmar ou negar a consistência externa de um termo. Leibniz exprimiu esta conclusão considerando que a existência se deixa caracterizar em termos de *compossibilidade*[140]. Segundo ele, existe tudo aquilo que é compossível com tudo mais que existe. E tal conclusão, ele a elege ao estatuto de princípio[141].

A necessidade de que a análise do termo Γ envolva uma infinidade de termos, repitamos, reside em que de outro modo a proposição total poderia ser tornada uma proposição essencial. Com efeito, se em algum momento da análise da proposição total o termo externo com o qual a compatibilidade é afirmada ou negada se expirasse, isto é, se sua análise fosse exaustiva, o que restaria seria um termo finitamente composto do qual se demandaria a consistência interna. Nesse caso teríamos uma diferença de quantidade, e não de natureza entre proposições de existência e proposições de existência - o que, claro, é incompatível com a dimensão lógica da diferença entre necessidade e contingência. Assim, deve-se supor o termo externo, isto é, Γ, como envolvendo tantos termos quantos são necessários para que sua análise jamais se esgote. Ora, visto que tal termo compõe-se dos conteúdos afirmados em todas as verdades existenciais, deve-se supor que haja tantas verdades existenciais quantas são necessárias para satisfazer a demanda imposta pela diferença entre essência e existência. Devem, por conseguinte, ser supostas uma infinidade de verdades de existência.

Pode-se finalmente compreender por que Leibniz se permitiu caracterizar a existência como um "certo grau de ser"[142], considerando intrínseco à essência a tendência, ou mesmo a exigência, à existência[143]. Com efeito, a legitimidade, garantida pelo princípio de continuidade, de tratar as proposições existenciais como proposições essenciais no infinito permitiu atribuir, no infinito, todas as propriedades das proposições essenciais às existenciais.

---

[140] '*Compossível* – o que, [posto] com outro, não implica contradição" (*Grua*, p. 325).
[141] "Ora, meu princípio é que o que quer que pode existir, e que é compatível com os demais, existe. Pois a razão para existir de todos os possíveis não deve ser limitada por nenhuma razão outra que aquela de que todos não são compatíveis" (*Phil. VII, 71 - OFI*, p. 530).
[142] *Generales inquisitiones*, § 73.
[143] Cf. GP VII, p. 303 – *Newton/Leibniz*, p. 156. "A não ser que na natureza mesma da essência houvesse alguma inclinação à existência, nada existiria" (GP VII, p.194).

Daí se seguiu que, do mesmo modo que para uma proposição essencial ser verdadeira é ser possível, desse mesmo modo, para uma proposição existencial ser verdadeira é ser possível no infinito. E isso torna manifesto que, para tratar as condições de verdade das proposições de existência, não é necessário supor nenhum elemento estranho àqueles requeridos no tratamento das condições de verdade das proposições essenciais, mas apenas uma certa "composição" ou adição dos mesmos elementos: substitui-se a mera possibilidade pela possibilidade conjunta. Do mesmo modo, visto que as mesmas regras de demonstração se aplicam num caso e noutro, pode-se considerar que, do mesmo modo que chegar a uma identidade é condição suficiente para a verdade de uma proposição essencial, deste mesmo modo chegar, no limite, a uma identidade é condição suficiente para a verdade de uma proposição existencial. E que, afora a inconsistência, seja ela interna ao termo, seja ela externa (relativa à adição real do que é afirmado a todas as demais verdades) e, por conseguinte, envolvendo o infinito, nenhuma outra restrição é feita à pretensão de verdade das proposições em geral. A exigência à existência compreende-se, pois, nos seguintes termos: no limite, toda proposição essencial verdadeira da forma "*A é*" continuará verdadeira, salvo se ela for contraditória com uma proposição essencial limite verdadeira da forma "*Γ é*". É claro que esta caracterização das verdades de existência como consistindo em um "certo grau de ser" só podem ser admitidas como corretas suposta a linguagem do infinito, isto é, sob a suposição do princípio de continuidade. Em realidade, a diferença entre proposições de existência e proposições de essência não é de grau, mas de tipo, e precisamente por isso deve-se supor o infinito ao tratar proposições de existência como uma espécie de proposições essenciais.

Venhamos agora às dificuldades. Seria plausível suspeitar que a caracterização da existência a partir do termo *Γ* culminaria por aniquilar a contingência. Com efeito, seria sensato sugerir que, se *Γ* deve ser, ao fim e ao cabo, uma conjunção de verdades de essência, a alteração do valor de verdade de qualquer uma dessas proposições implicaria contradição. E que, por conseguinte, *Γ* seria de fato uma proposição necessária. Ora, diria Leibniz, isso seria interpretar no finito o que só pode ser afirmado na linguagem do infinito[144]. Se o que, no limite, poderíamos chamar de termo *Γ* é introduzido precisamente para contemplar a natureza contingente das proposições de existência – na medida em que *Γ* introduz a suposição da infinitude aí requerida - então não se pode pretender que a expressão "*Γ* é" designe realmente

[144] Como deve estar claro, se se diz na linguagem do infinito que *Γ* é uma conjunção de uma infinidade de proposições de essência, então o que se diz de fato, abstraindo da linguagem do infinito, é que ***Γ* não é** uma mera conjunção de proposições de essência; e que é contraditório com *Γ* tomá-la como uma conjunção de proposições essenciais.

uma proposição essencial. Antes pelo contrário, é preciso considerar que só no limite, quer dizer, unicamente na linguagem do infinito, "Γ é" pode ser tratada como uma proposição essencial. E que mesmo que se aceite, *per impossibile*, a finitude da demonstração de cada uma das proposições supostamente essenciais envolvidas em Γ, ainda assim se deve considerar que Γ deve conter em si tantas verdades essenciais quantas são necessárias para que, mesmo assumindo que cada uma seja demonstrável em um número finito de passos, a demonstração de sua conjunção, quer dizer, da sua totalidade, estenda-se ao infinito.

De resto, a proposição "Γ *é*" consiste unicamente em um suposição que se faz a fim de tornar tratável, na linguagem do infinito, a análise das proposições de existência visando sua demonstração. É claro que esta suposição, se encarada segundo as exigências do princípio de continuidade, faz-se não apenas correta mas mesmo necessária, já que de outro modo a noção intensional de verdade seria violada. Mas reconhecer que sua necessidade está ancorada no princípio de continuidade é reconhecer que o símbolo Γ não simboliza nada determinadamente. Com efeito, não se poderia tomar como dado ou dável o elenco de cada um dos infinitos termos nela envolvidos. Tomar, pois, Γ como simbolizando determinadamente é cometer o equívoco de tomar o infinito como um número. E este equívoco certamente conduziria à conclusão de que Γ constituiria efetivamente uma proposição necessária, e, por via de conseqüência, à de que não haveria diferença logicamente relevante entre necessidade e contingência. Mas, como já se constatou anteriormente, tomar o infinito como um número é um equívoco, que vem sempre acompanhado dos paradoxos da composição do contínuo.

A segunda dificuldade que se poderia levantar refere-se à própria pretensão de aplicar, na linguagem do infinito, as condições formais suficientes da verdade das proposições essenciais às proposições existenciais. Concluiu-se que tal aplicação conduz à suposição de algo tomado como uma proposição - a que se decidiu referir por "Γ *é*" - a qual se concebe como a conjunção da totalidade das verdades existenciais frente à qual toda proposição existencial seria redutível, no infinito, seja a uma identidade seja a uma contradição. Isso poderia suscitar a suspeita de que uma tal suposição seria insuficiente para determinar a necessidade da maximal compossibilidade da existência. Com efeito, parece sensato aventar a possibilidade de que, por exemplo, uma proposição afirmando uma existência qualquer, digamos "*C existe*" seria falsa unicamente em virtude de que estaria contido, no termo Γ, o termo privativo *não-C*. Que, embora a verdade da proposição "*C existe*" não fosse contraditória com os infinitos termos afirmados em "Γ *é*", ela seria contraditória com a

afirmação de "*não-C*" em "Γ *é*". E assim, a falsidade de "*C existe*" se demonstraria unicamente pela falsidade de "*C existe*". Ora, repitamos, "Γ *é*" é unicamente uma suposição, e não propriamente uma proposição (em verdade, sequer se poderia conceber distintamente algo como uma seqüência infinita de proposições verdadeiras). Ela não é anterior e não independe das verdades existenciais nela afirmadas. Antes pelo contrário, ela é suposta *resultante* destas proposições enquanto verdadeiras. Ora, se assim é, então é preciso admitir que a justificação da verdade de uma proposição existencial qualquer se faz pela suposição da comparação desta com a totalidade das proposições verdadeiras restantes, e não pela postulação de uma proposição cuja verdade fosse anterior a todas as demais verdades de existência e as acarretasse. A suposição, portanto, da insuficiência de Γ para garantir a maximal compossibilidade da existência reside na hipostasiação de algo que só tem necessidade e só pode ser admitido como uma suposição.

Estas considerações permitem responder ao que se poderia apresentar ainda como uma dificuldade, consistente na censura que, de acordo com Hans Seigfried, Kant teria dirigido aos leibnizianos Baumgarten e Wolff[145]. Segundo Seigfried, Kant teria censurado nestes leibnizianos a convicção de que a diferença entre possibilidade e existência seria uma diferença qualitativa: a existência consistiria em um acréscimo, por assim dizer, à possibilidade, ela seria um "complemento" da possibilidade, o qual se expressaria no acréscimo de determinações ou realidades, quer dizer, atributos. Algo passaria da possibilidade à existência por um processo, por assim dizer, de consumação de determinações: a determinação completa do ser de algo com respeito a todas as suas possibilidades redundaria em sua existência[146].

À primeira vista, uma tal descrição poderia bem pretender se estender às convicções do próprio Leibniz. De fato, parecem bastante próximas as caracterizações dos leibnizianos àquelas que este faz da existência como um "grau de ser", quer dizer, um grau maximal de possibilidade o qual se exprime na noção de maximal compossibilidade. Com efeito, sob a suposição da verdade da proposição-limite "Γ *é*", é possível considerar que tudo o que existe é absolutamente determinado quanto às suas possibilidades[147]. Todavia, conforme foi visto anteriormente, um tal tratamento da existência decorre do reconhecimento da diferença de natureza entre proposições de existência e proposições de essência, a qual se exprime pela

[145] *Kant's 'Spanish Bank Account':* Realität *and* Wirklichkeit.
[146] Cf. op. cit., pp. 124- 125.
[147] A indeterminação de uma possibilidade qualquer corresponde à indeterminação do valor de verdade de um par qualquer de proposições existenciais contraditórias entre si, o que contradiz a noção intensional de verdade.

diferença lógica entre necessidade e contingência. Leibniz jamais negligenciou o alcance desta distinção; antes pelo contrário, foi justamente por levá-la em consideração, e por ser obrigado a compatibilizá-la com as exigências da noção intensional de verdade, que ele, sob a suposição do princípio de continuidade, pôde se permitir tratar as proposições existenciais como espécies de proposições essenciais. Tal tratamento, porém, está calcado e haure toda sua legitimidade do referido princípio, e requer que se interprete o que aí se afirma ou infere de acordo com a linguagem do infinito. Assim, quando se permite tratar a existência, por exemplo, como a maximal compossibilidade, tal maximal compossibilidade decorre de uma atribuição às verdades de existência de uma propriedade específica das verdades essenciais, qual seja, a de que tal verdade se esgota na consistência da proposição. Mas a atribuição desta propriedade deve ser interpretada unicamente na linguagem do infinito, quer dizer, como um modo de tratar as verdades existenciais, como uma "figura filosófico-retórica", e não como uma determinação efetiva da sua natureza. Supressa a linguagem do infinito tal atribuição torna-se inconsistente, pois contradiz a própria assunção que está na raiz da sua necessidade: a da diferença lógica entre necessidade e contingência. Ora, fundada que está a noção de maximal-compossibilidade na atribuição de uma tal propriedade às verdades existenciais, ela está submetida às mesmas exigências que a referida atribuição. Pode-se portanto afirmar que quando Leibniz se refere à existência como uma compossibilidade maximal, ele não pretende com isso dar uma definição da existência, mas apenas caracterizá-la, segundo o que permite e exige o princípio de continuidade, de modo a responder às exigências da noção intensional de verdade. Mas isso se faz preservando a diferença lógica entre necessidade e contingência, a qual se exprime na exigência da infinitude das proposições existenciais.

A caracterização da existência em termos de maximal-compossibilidade, Leibniz a toma como um princípio para o tratamento das proposições existenciais, antes que como uma definição da existência. A legitimidade de referir-se a tal caracterização como um princípio decorre de que ele se segue do tratamento das proposições de existência como espécies de proposições de essência sob a suposição do princípio de continuidade: do mesmo modo que no caso destas se pode tomar a consistência como princípio para a consumação da sua análise (ao menos no caso das essenciais verdadeiras), deste mesmo modo se pode tomar a máxima consistência como princípio para a determinação do que contaria como a suposta consumação da análise de uma proposição existencial (ao menos no caso das existenciais verdadeiras).

Se algo existe, então segue-se necessariamente, como uma exigência da noção intensional de verdade, a suposição da absoluta determinação do valor de verdade de todas as proposições existenciais factíveis.

Para concluir, pode-se finalmente dizer que, se de fato as posições dos leibnizianos Wolff e Baumgarten foram corretamente espelhadas nas descrições de Seigfried, a eles se aplicaria uma crítica que não pode em absoluto ser dirigida a Leibniz: a de tomar o infinito como um número, atribuindo às proposições de existência características que só podem concerni-las se interpretadas na linguagem do infinito; as quais, de resto, se restringem a um modo fictício, ainda que necessário, de falar. E se isto é assim, antes que se expor ao mesmo tipo de censura, Leibniz veria nela a denúncia de um equívoco.

Densidade e razão suficiente

Estas considerações obrigam a conclusão de que, corretamente compreendido não propriamente o termo Γ, que é, *stricto sensu*, incompreensível[148], mas o seu uso, não apenas ele não torna a existência redutível à possibilidade, mas mesmo garante precisamente sua irredutibilidade a esta. Com efeito, se por um lado a existência pode ser determinada, no limite, em termos de consistência maximal, por outro pretender reduzir com isso a existência à mera consistência lógica é interpretar finitamente aquilo que só é admissível na linguagem do infinito. É, em outras palavras, pretender que simbolize determinadamente aquilo que só pode ser admitido como mantendo uma relação indeterminada de simbolização, e que perde todo o sentido, ou antes, torna-se contraditório se é tomado como simbolizando determinadamente.

Se a infinitude envolvida no termo-limite Γ é bem compreendida quanto ao seu uso, então se pode daí inferir que nenhuma verdade de existência pode haver cuja demonstração não envolva uma infinidade de verdades de existência. Caso contrário a demonstração de uma verdade de existência envolveria um número finito de passos, o que é contraditório com a natureza lógica da diferença entre necessidade e contingência. Como já foi mostrado anteriormente, é preciso supor não apenas infinitos passos na demonstração de uma proposição de existência, mas mesmo infinitas afirmações de existência envolvidas na análise de uma afirmação de existência.

Daí se segue, como já mencionado, a necessidade de supor que, se uma proposição de existência é verdadeira, então infinitas proposições de existência são verdadeiras. Claro, se o número de proposições de existência verdadeiras pudesse ser finito, então ou bem uma proposição de existência seria demonstrável em um número finito de passos, ou bem uma proposição de existência seria indemonstrável. Ora, visto que uma e outra destas hipóteses são

[148] Entenda-se, por isso, claro, não que ele seja inconsistente, mas que ele simboliza indeterminadamente.

incompatíveis, respectivamente, com a contingência das proposições existenciais e com a noção intensional de verdade, elas devem, ambas, ser recusadas. Assim sendo, segue-se, da analisabilidade infinita de uma proposição de existência, que a verdade de uma proposição de existência supõe a verdade de infinitas proposições de existência. Por estas mesmas razões, segue-se igualmente a necessidade de supor que toda proposição de existência é analisável em outras proposições de existência. E correlativamente, toda verdade de existência é analisável em outras verdades de existência. Ou, o que é o mesmo, nenhuma verdade de existência pode haver que não seja analisável em outras verdades de existência. Ou ainda, finalmente, para toda proposição a que se pode aduzir para justificar a verdade de uma proposição existencial uma outra verdade existencial deve haver que justifique a sua verdade.

Estas suposições necessárias que se deve fazer sobre o comportamento e as relações entre proposições de existência indicam de que maneira se pode conceber, no caso particular do contínuo existencial, uma propriedade que deve se encontrar nos contínuos em geral, a saber, a densidade. Se algum nexo necessário houvesse entre os conteúdos das proposições de existência, isto é, se da verdade de certas proposições existenciais outras verdades se seguissem necessariamente, além daquelas que se justificam unicamente com base nas regras lógicas do cálculo, então proposições existenciais haveria que seriam redutíveis por análise (finitamente) a proposições essenciais, o que é contraditório com a diferença lógica entre essência e existência. Para preservar esta diferença, é preciso recusar que algum nexo possa haver entre quaisquer duas verdades descrevendo estados diferentes de existentes que seja necessário. Nenhuma proposição estabelecendo seja uma implicação, seja uma outra relação qualquer entre proposições de existência é tal que sua demonstração não envolva uma infinidade de outras proposições. E, claro, nenhuma destas proposições pode ser tal que outra não haja que envolva a justificação da sua verdade.

Pode-se situar aí as bases sobre as quais apoiar o que Leibniz considera como o seu segundo grande princípio: o Princípio de Razão Suficiente, o qual estaria referido às condições de prova das verdades contingentes. De acordo com o princípio, para toda proposição de existência é possível encontrar uma cuja verdade encerre as razões do valor de verdade daquela[149].

[149] Insistamos, se alguma proposição existencial houvesse cujo valor de verdade não fosse justificável mediante outra proposição existencial, então alguma proposição existencial seria inanalisável. Isso quereria dizer ou bem que, embora não sendo uma proposição essencial, sua forma é tal que ela não se presta a ser analisada, ou bem que ela satisfaria as condições para ser uma proposição de essência. Ora, uma e outra dessas sugestões violam, como deve estar claro, respectivamente a noção intensional de verdade e a natureza contingente das proposições existenciais. Uma e outra devem, portanto, ser recusadas.

O princípio sempre inquietou os estudiosos da filosofia de Leibniz. Com efeito, a negligência do papel do princípio de continuidade no tratamento leibniziano das proposições existenciais não apenas dificulta a correta compreensão do princípio como ainda põe obstáculos à pretensão de dele fornecer uma justificação satisfatória. Com respeito às dificuldades de compreensão, pode-se mencionar por exemplo a interpretação que, na esteira daquela de Louis Couturat, alguns autores propuseram ao princípio. De acordo com este, sustentam, toda proposição verdadeira seria analítica. Couturat o denomina o princípio da "universal *demonstrabilidade*":

> "Por que este princípio se chama *princípio de razão* (de razão *determinante*, inicialmente, e mais tarde, de razão *suficiente*)? É que ele significa, em suma, que se pode *dar razão* de toda verdade, quer dizer, demonstrá-la por análise; ele também se chamava primitivamente 'o princípio da razão a ser dada' (*principium reddendae rationis*). Nem por isso se deve crer que ele se confunda com o princípio de identidade; deste ele é precisamente a recíproca. O princípio de identidade diz: toda proposição idêntica (analítica) é verdadeira. O princípio de razão afirma, ao contrário, que: toda proposição verdadeira é idêntica (analítica). Ele tem como efeito submeter todas as verdades ao princípio de identidade. Ele poderia ser chamado o princípio da universal inteligibilidade, ou, se se pode arriscar este barbarismo, da universal *demonstrabilidade*"[150].

Ora, se as bases do princípio foram corretamente estabelecidas acima, deve-se afirmar precisamente o contrário do que sustenta Couturat nesta passagem: ao invés de postular a analisabilidade exaustiva de todas as proposições, quer dizer, ao invés de postular a redutibilidade, por análise, de todas as verdades a identidades, a formulação mesma do princípio preserva a negação disso: é precisamente porque algumas verdades são irredutíveis a identidades por análise que vale, para estas verdades, que todas elas têm uma razão suficiente. O princípio não prevê, portanto, que todas as verdades sejam idênticas, ou antes, redutíveis a identidades por análise. Antes pelo contrário, se assim fosse, então o princípio seria falso, já que nenhum domínio de verdades haveria para o qual se pudesse postular que se pode dar a razão de todas. Melhor dizendo, nenhuma verdade seria tal que se pudesse corretamente afirmar que, para cada passo da sua análise um outro ainda restaria por ser efetuado; ou seja, nenhuma verdade seria tal que nenhum dos passos da sua análise seria o último.

Poderia ser objetado que também se pode dar a razão das verdades indemonstráveis, só que nesse caso tal razão se encontraria nelas mesmas, na sua própria forma, e não em uma proposição a elas anterior. Mas isso seria trivializar o sentido de "dar razões", já que a indemonstrabilidade das verdades idênticas consiste precisamente nisso: delas não se dá

[150] *Sur la métaphysique de Leibniz*, p. 14.

propriamente as razões, mas se as mostra pelos símbolos. Se o princípio de razão suficiente tem algum sentido relevante, então é preciso excluir do seu domínio tanto as identidades quanto as contradições, cuja verdade ou falsidade é manifesta ou explícita, e, por isso mesmo, não demanda e não pode ser buscada alhures. Que isso reflete as convicções de Leibniz confirma-se pela seguinte afirmação:

> "Eu utilizo *dois princípios* para demonstrar, dos quais um é: falso é aquilo que implica contradição; o outro é: a toda verdade (que não é imediata ou idêntica) pode ser dada uma razão, isto é, que a noção do predicado sempre está contida <*inesse*> na noção do seu sujeito seja expressa seja implicitamente, e isso não menos nas denominações extrínsecas que nas intrínsecas, não menos nas verdades contingentes que nas necessárias"[151].

Pode-se assim compreender por que Leibniz teria privilegiado as verdades contingentes como constituindo o domínio por excelência princípio de razão suficiente. Com efeito, embora evidentemente não seja equivocado falar dele também como um princípio para a demonstração das verdades necessárias – e Leibniz efetivamente o faz -, unicamente no caso das proposições contingentes as possibilidades de dar razões às verdades vão ao infinito; unicamente no caso destas é verdadeiro, portanto, afirmar que todas têm uma razão suficiente (pois, com respeito à série da demonstração de uma verdade contingente é sempre verdadeiro afirmar, para todo e cada membro desta série, que um outro aí se encontra o qual encerra as razões de sua verdade). Ao passo que no caso das verdades necessárias o princípio não vale universalmente, quer dizer, nesse domínio, há verdades das quais não se cumpre propriamente dar razões.

Do acima exposto é correto concluir que, antes que postular que toda verdade é analítica, ou, melhor dizendo, redutível a uma identidade por análise, o princípio funda-se na negação disso: é porque nem toda verdade se reduz a uma identidade por análise, quer dizer, é porque a análise de certas verdades se estende ao infinito, que o princípio de razão suficiente pode ser estabelecido como princípio da sua analisabilidade.

No que tange às dificuldades quanto à justificação do princípio, elas se deixam entrever já nos debates entre Leibniz e seus contemporâneos. Ao newtoniano Clarke, que reclamava uma demonstração rigorosa do princípio, Leibniz retruca simplesmente perguntando se tal princípio demandaria uma prova[152]. Uma resposta desta natureza poderia levantar a suspeita de que Leibniz teria visto, pela própria formulação do princípio, que dele não se pode dar uma prova. Se o princípio consiste eminentemente na demanda de razões para

---

[151] GP VII, pp. 199-200. Ver também GP VII, p. 309.
[152] Quinta carta a Clarke, §125.

as verdades, então não se poderia dar suas próprias razões[153]. Pois, pode-se argumentar, não se podendo fazê-lo sem já supor o princípio, uma prova sua envolveria certamente uma petição de princípio. G. Parkinson não compartilha esta tese; segundo ele, a resposta a Clarke, algo atípica em se tratando de Leibniz, explica-se unicamente pela exasperação em dar fim a uma longa e interminável discussão, mas não refletiria as reais convicções do nosso filósofo[154]. Para Parkinson, o princípio se deixa deduzir da própria noção de verdade, pertencendo, por via de conseqüência, à lógica leibniziana[155]. Todavia, ainda esta tese da natureza lógica do princípio não é unânime. Alguns intérpretes estimam que as bases puramente lógicas da filosofia de Leibniz não são suficientes para oferecer os elementos para uma justificação satisfatória do princípio. L. Frankel, por exemplo, sustenta que o princípio decorre de certos pressupostos teológicos admitidos por Leibniz, e que unicamente com base nestes pressupostos ele pode ser satisfatoriamente justificado[156].

As reflexões anteriormente feitas sobre a densidade do contínuo existencial permitem sustentar que, em sua formulação mais geral[157], o princípio de razão suficiente pode ser estabelecido com base unicamente na noção intensional de verdade. Com efeito, se por um lado sua generalização à totalidade das proposições contingentes supõe a infinitude da análise destas – que é algo que não se segue da noção intensional de verdade -, por outro a mera exigência de que se uma verdade não é analítica então é possível dar a sua razão, isto é, mostrar que ela satisfaz a exigência da noção intensional de verdade, pode ser justificada com base puramente em pressupostos lógicos. Que isso de fato está conforme às convicções de Leibniz se deixa ver por um argumento que encontra sua versão sistematizada no opúsculo denominado *Demonstratio propositionum primarum*. Ele aí se apresenta da seguinte maneira:

"*Proposição*:
Nada é sem razão,
ou tudo <*quicquid*> o que é tem uma razão suficiente

Definição 1. Razão suficiente é aquela que se é posta a coisa é.

---

[153] Ver a respeito, J. Mittesltrass, *Die Begründung des principium rationis sufficientis*.
[154] *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, p. 66.
[155] "Em suma, uma proposição que Leibniz chama 'o princípio de razão suficiente' é parte de sua lógica, nisso que ela se segue, e foi vista por Leibniz como se seguindo, de sua definição de verdade " (Id., p. 670).
[156] *From a Metaphysical Point of View: Leibniz and the Principle of Sufficient Reason*. Para uma outra interpretação defendendo igualmente o caráter não lógico do princípio, ver B. Brody, *Leibniz's Metaphysical Logic*.
[157] Conforme será abordado oportunamente, o princípio subjaz a outros mais espeíficos, que se consituem a partir da consideração do domínio de explicação de que se trata. Poderíamos talvez falar em formulações que consistem em um princípio de razão suficiente "aplicado", por assim dizer, a disciplinas particulares. Assim, por exemplo, no caso da razão prática, ele é tomado como princípio para a explicação das ações deliberadas, o qual vem a se configurar como o Princípio do Melhor no caso da vontade divina.

Definição 2. Requisito é aquilo que se não é posto, a coisa não é.

Demonstração:

Tudo <*quicquid*> o que é tem todos os requisitos.
Efetivamente, se um [requisito] não é posto a coisa não é, *pela def. 2.*
Se todos os requisitos são postos a coisa é
Pois se não é, algo estará faltando pelo quê é menos, isto é um requisito.
Logo, todos os requisitos são a razão suficiente, *pela def. 1.*
Portanto, tudo o que é term uma razão suficiente, CQD"[158].

Esta prova, embora permita vislumbrar a dimensão que Leibniz pretende conferir ao princípio, não é bem recebida por todos os intérpretes. Alguns sustentam que ela é defeituosa e não constitui uma prova satisfatória, pois, sustentam, o segundo passo aí efetuado, qual seja, que a reunião dos requisitos da coisa é a coisa, não é conseqüência de nenhuma das definições[159]. A respeito, Sleigh Jr.afirma que, na verdade, sua utilização no caso presente faz com que "the aroma of question beggins fills the air"[160].

Efetivamente, a aceitação do segundo passo da prova requer a aceitação daquilo que a Arnauld Leibniz declara ser seu grande princípio; e com o qual, afirma, "creio que todos os filósofos devem permanecer de acordo"[161]. Neste contexto, ele o formula da seguinte maneira: "*é preciso sempre que haja algum fundamento da conexão dos termos de uma proposição que se deve encontrar nas suas noções*"[162]. Segundo Sleigh Jr., "por que Leibniz teria adotado este 'principal princípio' é uma das mais profundas questões que podem ser perguntadas sobre a sua filosofia"[163]. Deixando de lado a questão mais profunda, concernente às razões para se adotar um tal princípio, examinemos em que termos o princípio se relaciona à pretensa prova daquele de razão suficiente. Como é transparente na formulação de Leibniz, o princípio consiste na exigência de que a proposição seja isomorfa ao que é por ela expresso. Tal exigência é, de fato, corolário da pressuposição lógica, já discutida anteriormente, da relação de identidade entre símbolo e simbolizado; pressuposição aliás que, conforme já foi igualmente discutido, é um dos pilares da noção intensional de verdade.

Leibniz define "requisito" como aquilo que pode entrar na definição[164]. Ora, conforme já se sabe, para Leibniz a definição da coisa é o elenco dos nomes das condições (requisitos) suficientes para fazer reconhecer e distinguir a coisa. A seu turno, o nome resumindo a

---

[158] *Ak VI, ii*, p. 483. Ver também *De existentia - Grua*, p. 267.
[159] Ver R. Sleigh Jr., *Leibniz on the Two Great Principles of all Our Reasonings*, p. 43. Ver a respeito também L. Frankel, op. cit., pp. 71-72 – n.10.
[160] Id. ibid.
[161] GP II, p. 56.
[162] Id. ibid.
[163] Sleigh Jr., op. cit., p. 37.

definição da coisa - o qual está em uma relação de identidade para com esta definição - é, na proposição, a coisa, pelo princípio que intriga Sleigh Jr. Ora, o nome estar em uma relação de identidade para com a definição, isso quer dizer que um e outra são intersubstituíveis *salva veritate*. Mas se assim é, quando se afirma em uma proposição o nome da coisa, afirma-se *ipso facto* todos os nomes dos requisitos que entram na definição correspondente. E inversamente, quando se afirma a totalidade dos nomes de cada um destes requisitos, afirma-se por isso mesmo o nome da coisa. Mas, repitamos, pelo princípio que intriga Sleigh Jr., o nome da coisa é, na proposição, a coisa. Se tal nome é intersubstituível *salva veritate* pela totalidade daqueles que entram na definição que resume, então *ipso facto* tal totalidade é na proposição, igualmente a coisa. Se se afirma ou nega, portanto, que tal totalidade é possível, afirma-se ou nega-se que a coisa é possível. Se se afirma ou nega que tal totalidade existe, afirma-se ou nega-se que a coisa existe.

Isso estando dito, é legítimo pretender que, mesmo que a formulação de Leibniz na prova acima apresentada não deixe claro, a relação entre a totalidade dos requisitos da coisa e a coisa é, para ele, uma relação de identidade. E isso basta para justificar o segundo passo da prova. Mas se isso é suficiente para validar a prova inteira, então basta, para a justificação do princípio de razão suficiente, a aceitação da tese da exata correspondência entre símbolo e simbolizado, isto é, basta que se aceite que, na proposição, o símbolo tem tanta e a mesma complexidade que o simbolizado. Deste ponto de vista se poderia afirmar que o princípio se deixa efetivamente estabelecer sobre as mesmas bases que a noção intensional de verdade. Isso explica porque Leibniz o considera como estando envolvido na definição mesma do verdadeiro e do falso[165]. Com efeito, dar a razão suficiente da verdade de uma proposição, considera ele, é precisamente mostrar que a noção do seu predicado está contida na noção do seu sujeito. E se assim é, na mesma medida em que se deve aceitar a noção intensional de verdade como um princípio válido para todas as verdades, assim também se deve aceitar o princípio de razão suficiente.

É claro que esta justificação do princípio refere-se a uma formulação restrita do mesmo, a qual observa unicamente a relação entre a noção de verdade e o procedimento analítico de prova. Segundo esta formulação, para toda verdade contingente uma razão pode ser encontrada pela análise das noções aí envolvidas; isto é, para toda verdade contingente uma há a qual faz ver que o termo-predicado daquela está contido no seu termo-sujeito. É forçoso admitir todavia que o uso do princípio de razão suficiente por Leibniz não se confina

---

[164] "*Requisitum* est quod definitionem ingredi potest" (*Phil., VII, B, II, 58 – OFI*, p. 258).
[165] GP VI, p. 414.

neste modesto âmbito doméstico. Valendo-se do princípio, o filósofo tenta justificar certas teses a respeito do espaço, do tempo, das condições de individuação dos existentes, as quais não se restringem ao que se permitiria concluir a partir unicamente da análise das definições envolvidas nas supra-referidas teses[166]. Antes pelo contrário, elas se fazem sob a suposição do comportamento de Deus e das "razões" divinas para criar tal ou tal mundo de tal ou tal maneira[167]. Isso não nos obriga, todavia, a declarar insatisfatória a justificação do princípio acima fornecida. Apresentada nos termos em que foi, ela é insatisfatória, certamente, para contemplar todo o alcance que Leibniz pretendeu conferir ao seu princípio. Por outro lado, ela deixa marcar claramente em que termos o princípio pode ser justificado como um princípio necessário do ponto de vista das puras pressuposições lógicas da filosofia leibniziana. Antes que desmerecer esta restrição *intra muros* à qual a presente justificação do princípio o encerra, deve-se sobretudo reconhecer que, se Leibniz se permitiu estender seu princípio para além do que a presente justificação permitiria, então é unicamente esta extensão que demanda ulterior justificação. E a seu turno, para que seja aceita, esta ulterior justificação deve ser reconhecida como legítima com base nas condições lógicas restringindo sua validade. Dizendo de outro modo, esta suposta justificação deve mostrar-se compatível com o que já se reconheceu como necessário segundo os pressupostos lógicos. Mas esta discussão, retomemo-la na ocasião adequada.

Sobre as modalidades

Estas conclusões permitem esclarecer as condições a partir das quais Leibniz considera as distinções modais. A diferença entre proposições necessárias e contingentes não é tratada no plano do simbolismo introduzido por Leibniz no seu cálculo. E as condições para explicá-lo parecem a este momento já dadas: o procedimento de prova de umas, assim como das outras, é o mesmo, a saber, a análise segundo a regra de substituição *salva veritate*. O ponto culminante desta análise é ainda o mesmo em cada um dos tipos de proposições, a saber, reduzir a proposição seja a uma identidade formalmente, seja a uma contradição, segundo a exigência da noção intensional de verdade. O fato portanto de que Leibniz não tenha símbolos para distinguir o necessário do contingente não se deve a uma imperfeição do seu cálculo lógico, nem acarreta como conseqüência a necessidade de outros mundos possíveis, como parece acreditar H. Ishiguro[168]. Leibniz está convencido de que as noções de infinito e de

[166] Ver por exemplo o *commercium epistolicum* entre Leibniz e Clarke.
[167] É manifesto que o termo "razões" relativo às razões divinas refere-se às condições de justificação dos atos de vontade, antes que às condições de explicação das verdades a partir daquilo que está envolvido nas definições.
[168] Cf. *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, p. 184 – 185.

limite de uma série infinita bastam para estabelecer os termos de uma tal distinção. Ele afirma:

> "Portanto, verdadeiro é aquilo que pode ser provado, ou cuja razão pode ser dada por resolução. O contrário é o falso. Necessário é aquilo que é reduzido a uma identidade por resolução. Impossível é aquilo que é reduzido a uma contradição por resolução, Falso é o termo ou a proposição que contém oposições, pouco importa como isso seja provado. Impossível é aquilo de que é provado no finito que contém oposições. De modo que $A = AB$, se sua prova é feita por uma resolução finita, deve ser distinguida de $A = AB$, se sua prova é feita por uma resolução ao infinito. Daí provém o que se disse do Necessário, do possível, do impossível e do contingente"[169].

A distinção no plano das modalidades acompanha aquela entre os termos e as proposições. Assim, tem-se uma regra geral para separar, dentre os termos, aqueles que envolvem uma contradição daqueles que são consistentes. Trata-se da distinção entre o possível e o impossível. Os termos não contraditórios são possíveis, os termos contraditórios são impossíveis. Os impossíveis são redutíveis a uma contradição em um número finito de passos. Na seqüência desta distinção justapõe-se aquela concernente aos tipos de proposições afirmando ou negando termos. Trata-se da diferença entre o necessário e o contingente[170]. As proposições necessárias são aquelas que afirmam ou negam uma essência qualquer. As verdades necessárias são aquelas redutíveis a uma identidade em um número finito de passos. As falsidades necessárias são aquelas cuja resolução conduz a uma contradição em um número finito de passos. As proposições contingentes são aquelas afirmando ou negando uma existência qualquer. Sua redutibilidade, seja a proposições formalmente idênticas, seja a proposições formalmente contraditórias, conforme o caso, requer um número infinito de passos. Seu valor de verdade pode ser em todo caso conhecido através da experiência.

Para ser coerente com estas conclusões, Leibniz deve manter que mesmo as proposições universais verdadeiras, mesmo aquelas que enunciam ou decorrem de uma definição, se elas concernem aos existentes, então não são necessárias. Assim, por exemplo, a proposição "todo homem é racional" não é menos uma proposição de existência do que a proposição "eu escrevo agora". O que é contingente na primeira não se refere, claro, à possibilidade de um homem que não seja racional, pois o que faz verdadeira a primeira são as definições: a racionalidade define o homem enquanto tal; a definição de homem pode bem ser expressa por "homem = Y racional", Y simbolizando aí o predicado "animal". A contingência intrínseca a esta proposição consiste no fato de que a definição de "homem" é empírica; a

---

[169] *Generales inquisitiones*, § 130.

única maneira de determinar a verdade da proposição particular que afirma a conjunção dos termos "*animal*" e "*racional*" é através da experiência:

> "Ora, verdadeira é uma proposição que pode ser provada. Falsa é a que não é verdadeira. Impossível é aquilo em que entra um termo contraditório. Possível é o que não é impossível. Seria portanto toda universal negativa impossível?Assim parece ser porque se entende das noções, não das coisas existentes; por exemplo, se digo que *nenhum homem é animal* não entendo por aí apenas os homens existentes. Mas disso se seguiria que se algo é negado de um singular qualquer, por exemplo de Pedro, dele seria negado necessariamente? Portanto, deve ser negado que toda Universal negativa é impossível, e pode-se responder à objeção que *A contém não-B* pode ser provada ou por uma demonstração, ou seja, por uma resolução perfeita, ou somente por uma resolução continuável ao inifnito, ou seja, sempre imperfeita. Por conseguinte, é sem dúvida certa, mas não necessária, porque nunca pode <ser reduzida> a uma identidade ou sua oposta a uma contradição"[171].

Alguns intérpretes de Leibniz não concordariam com isso. Ezio Vailati, por exemplo, sustenta que certas afirmações em matéria de existência como "Pedro é racional" são proposições necessárias; e conclui daí que as proposições de existência não são coextensivas às contingentes[172]. Vailati pondera que se "uma qualidade é necessária ou não não pode depender de se seu sujeito existe ou não. De fato, toda matéria de fato atual pressupõe conceitos completos na metafísica da criação de Leibniz"[173]. A análise que se fez até aqui a propósito das condições lógicas da demonstração em Leibniz mostra, ao contrário, que ele não tem nenhuma necessidade de supor qualquer metafísica da criação para resolver o problema das distinções modais. Se de fato as noções de conceitos completos e de criação se fazem necessárias em um momento qualquer do sistema leibniziano, este momento não se situa no plano das condições lógicas de distinção entre essência e existência, do estabelecimento das condições de distinção entre necessidade e contingência. Aqui, a separação entre o necessário e o contingente mostrou-se correlativa àquela entre essência e existência.

H. Ishiguro coloca um outro problema. Ela considera a contradição envolvida na proposição aparentemente idêntica – ou, se se prefere, o analítico da proposição aparentemente contraditória – "Um homem não capaz de pecar é um homem não capaz de pecar", e conclui que se deve distinguir entre a proposição de existência contraditória "um homem não capaz de pecar é um homem não capaz de pecar" e a proposição de essência

---

[170] Leibniz fala também das proposições possíveis e das impossíveis. Mas então trata-se das proposições afirmando termos que não envolvem contradição e proposições afirmando um termo inconsistente.
[171] *Generales inquisitiones,* § (130).
[172] *Leibniz on Necessary and Contingent Predication*, § I.
[173] Id., p. 200.

necessária "um homem não capaz de pecar é um homem não capaz de pecar"[174]. Não obstante se deva reconhecer que a questão considerada por Ishiguro é realmente complicada, crê-se poder resolvê-la aqui diferentemente. Em primeiro lugar é preciso observar que o mesmo problema pode surgir para a apreciação de uma simples proposição de essência qualquer; pode-se perguntar igualmente se uma proposição "um quadrado redondo é um quadrado redondo" é ou necessariamente verdadeira ou necessariamente falsa. Evidentemente, ela se resolve por análise em um pequeno número de passos. Mas ela denuncia que o analítico aparente deste tipo de proposição decorre da consideração do fato de que os termos aí articulados não são verdadeiramente simples, mas que eles se prestam à decomposição e à análise. E que, por conseguinte, não se pode saber se a proposição é efetivamente idêntica sem avaliar se cada um dos termos, assim como suar articulação na proposição, encerram alguma contradição. Ora, à diferença da segunda proposição, aquela concernente ao homem não capaz de pecar não é de modo algum exaustivamente analisável. Com efeito, ela encerra ao menos uma afirmação de existência, na medida em que a possibilidade de algo como um homem não é decidível senão pela experiência, e não poderia ser conhecida de modo absolutamente *a priori*. Ora, se um termo comparecendo em uma proposição deve necessariamente ser analisável no infinito, então não se pode admitir a proposição como essencial.

Seria possível objetar com Ishiguro que, fazendo apelo a outros mundos possíveis, ou ainda a outras proposições-limite falsas mas não contraditórias da forma "*Γ é*", pode-se considerar a noção "homem pecador" como possível – como instanciada em um outro mundo possível. Ora, isto não faz senão retirar a questão concernente ao mundo existente para transferi-la a um outro mundo, sem contudo mudar o que quer que seja nas condições de demonstração, *agendo nihil agere*. O que faz com que uma proposição não seja essencial é unica e precisamente o fato de que a questão sobre sua demonstrabilidade culmina na suposição de algo como a proposição-limite "*Γ é*". Com efeito, suponhamos que seja sensato dizer que em um outro mundo a noção "homem pecador" é possível. Neste caso, lá ela seria demonstrável ou bem em um número finito, ou bem em um número infinito de passos. Se sua demonstração se faz em um número finito de passos, então a noção deve ser possível,

[174] "As questões são ainda mais complexas com sentenças que podem ser tomadas como exprimindo seja proposições essenciais seja proposições existenciais, tais como 'Um homem não capaz de pecar é um homem não capaz de pecar'. Se ela é tomada como exprimindo uma proposição essencial, ela é verdadeira. Se é tomada como exprimindo uma proposição existencial, será tornada falsa, porque neste mundo não existem homens que não sejam capazes de pecar, e conseqüentemente um homem não capaz de pecar é um não-ser <*non-entity*> neste mundo" (*Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, p. 186).

independentemente do mundo possível considerado. Se ela só pode ser demonstrada no infinito, então o problema reduz-se ao anterior.

O exemplo utilizado por Ishiguro parece ter sido inspirado por um texto em que Leibniz afirma:

> "Este enunciado: *Homem pecador é pecador*, que é idêntico, certamente pode bem ser enunciado por isto <το>: impossível e contradição, mas não de modo igualmente cômodo por isto <το>: necessário. Pois a primeira maneira produz: *Homem pecador não pecador é um não-Ser*. Mas se dizes *Homem pecador pecador é um Ser necessário*, é preciso primeiramente distinguir a duplicação, a saber *Homem pecador pecador é um Ser necessário*. Caso contrário alguém poderia pensar que por *Homem pecador pecador é um Ser necessário* poderia ser escrito: *Homem pecador é um Ser necessário*.
>
> 'Assim como *Todo animal é animal* porduz *Animal animal é um ser necessário*, mas daí não se segue *Animal é um ser necessário*. Vê-se a partir disso que nem sempre se pode fazer eliminações quando muitos termos equivalentes são colocados juntos. Não se deve dizer *animal animal é um Ser necessário*, mas ao contrário: *não animal~~-não animal~~*"[175].

Esta passagem suscitou alguns intérpretes a suspeita de que Leibniz teria cometido erros em seu cálculo. W. Lenzen, por exemplo, vê nele uma ocasião para ratificar sua tese sobre os equívocos de Leibniz sobre a negação[176]. B. Mates estima que, vendo que as transformações permitidas no seu cálculo, "sancionam as proposições seguintes como equivalentes:

> Todo animal é um animal.
> Um animal não-animal não é um ser <*entity*>.
> Um animal não-animal não é possível.
> Um animal animal é um ser <*being*> necessário.
> Um animal é um ser <*being*> necessário[177].

Leibniz tentaria escapar do problema "negando, estranhamente, que neste contexto, "animal animal" pudesse ser substituído por "animal"[178].

A fim de não nos deixar levar pela particularidade do exemplo, que aliás envolve questões de fato antes que elementos estritamente confinados ao domínio do necessário – que, afinal, é do que se trata - , atenhamo-nos às puras estruturas formais vis-à-vis as regras do cálculo leibniziano. Note-se com respeito a isso que a perplexidade de Mates não é gratuita. Com efeito, pelas regras supra referidas, é sempre legítimo suprimir um termo quando comparece mais de uma vez como membro de um determinado termo composto. É preciso notar todavia que o caso particular a que Leibniz se defronta introduz, repitamos, no interior

---

[175] *Phil, VII, B, II, 71 - OFI*, p. 272.
[176] Cf. W. Lenzen, "*'Non est' non est 'est non'*", p. 30.
[177] *The philosophy of Leibniz*, p. 101.
[178] Id. ibid.

da formalização, um elemento que é estranho àqueles pertinentes às regras do cálculo por ele desenvolvido. Conforme a estas regras, uma proposição essencial do tipo "Todo A é B" pode ser formalizada como uma *secundi adjecti* "A não-B não é", o que quer significar que um A não-B não é possível, ou, o que é o mesmo, é impossível. A negação de uma proposição desta forma tem a forma particular negativa "Algum A é não-B", que pode ser transformada na *secundi adjecti* "A não-B é", que quer significar que um A não-B é possível. Note-se por estas considerações formais que as proposições essenciais afirmativas e negativas encerram, conforme o caso, seja a afirmação seja a negação da possibilidade daquilo que contém como conteúdo. Mais precisamente, a afirmação ou a negação de uma proposição essencial incidem sobre a possibilidade que nela é afirmada ou negada. Assim sendo, pode-se dizer que, conformemente às regras do cálculo leibniziano, se uma afirmação de essência é verdadeira, quer dizer, se uma proposição "A é" mostra-se consistente, então ela é necessariamente verdadeira. Mas isso signfica que o termo nela afirmado é possível, e que é seu valor de verdade que é necessário. E claro, o mesmo vale, mudando o que deve ser mudado, se se mostra inconsistente; nesse caso, isso significa que o termo nela afirmado envolve contradição, não é possível; e que, por via de conseqüência, é necessariament falsa.

Não se pretende com isso dizer que as proposições essenciais sempre afirmam ou negam uma possibilidade e que a necessidade se aplica unicamente ao seu valor de verdade; embora isso se mostre verdadeiro no que concerne ao procedimento de cálculo leibniziano, é fato, como o próprio exemplo exibe, que Leibniz aceita como correto incorporar na proposição a afirmação da necessidade, atribuindo-a às relações entre os seus termos. Nesse caso contudo, salienta, é preciso fazer adaptações a fim de preservar a correção do cálculo; o que é sem dúvidas sensato, já que aí se passa da afirmação ou negação de uma possibilidade para a afirmação ou negação de uma necessidade, o que de modo algum é a mesma coisa. Ou, dizendo mais exatamente, já que aí se incorpora na proposição algo que de fato funciona como se predicando dela.

Que isso seja assim, quer dizer, que a incorporação da afirmação "é necessário" não torna este predicado um predicado de termos – e, portanto, um elemento da proposição -, mas permanece antes algo que se predica desta, deixa-se ver pelas propostas de adaptação feitas por Leibniz. Tomemos a advertência de que, no caso de se incorporar à proposição a afirmação "é um ser necessário", deve ser indicada a relação de predicação entre o que deve funcionar como termo-sujeito "homem pecador" e o que deve ser o termo-predicado "pecador". Esta indicação é demandada justamente porque a atribuição "é necessário" aí incide não sobre o termo total "homem pecador pecador", ou melhor, "ABB" - o qual pode ser

reduzido, pelas regras do cálculo, a "homem pecador", ou seja, "AB" - , mas sobre a afirmação da relação entre o predicado "B" e o sujeito "AB", isto é, sobre a proposição total, consistente na afirmação da possibilidade do termo "AB sendo B". Assim, se se transforma "AB B é um ser necessário" em uma proposição *secundi adjecti* o que se obtém é "*AB* ***sendo*** *B é <possível>* é necessário".

Se estas observações são corretas, pode-se responder finalmente à interrogação que Mates lança em nota. "Por que, pergunta, Leibniz não se refere aqui à ambigüidade entre *ser* <*ens*>, *possível*, e *necessário*?"[179]. Não há ambigüidade entre ser e ser possível para Leibniz: ser e ser possível para ele, sabemos, é uma e a mesma coisa. Tampouco haveria, para ele, ambigüidade entre ser (ser possível) e ser necessário. Com efeito, enquanto "ser (possível)" predica-se de termos, "ser necessário" predica-se (ou nega-se) unicamente de proposições na sua relação ao seu valor de verdade. "Ser necessário", assim como "ser contingente", são, por assim dizer, predicados de segunda ordem: eles são atributos de proposições, e não dos termos na proposição.

Poderia ser objetado a isso que a diferença entre proposição e termo sendo irrelevante, aquela entre atributos de termos e atributos de proposições deveria igualmente sê-lo, o que permitiria atribuir a termos predicados de proposições e vice-versa. Deve-se reconhecer todavia que a diferença entre termo e proposição mostra-se irrelevante apenas para o cálculo, porque o que é questão aí é unicamente a verificação da consistência do termo, a qual é condição suficiente para determinar se é possível ou não; sendo *ipso facto* condição suficiente para determinar a verdade ou falsidade da afirmação da sua possibilidade ou impossibilidade. É porque a consistência ou inconsistência do termo são suficientes para a determinação respectivamente da verdade ou falsidade da proposição que, do ponto de vista das regras do cálculo, as afirmações "é" ou "existe" podem ser suprimidas[180]. Mas isso de modo algum signfica que termo e proposição sejam a mesma coisa.

Termo e proposição guardam, como já foi visto, uma diferença fundamental, a qual concerne justamente ao caráter assertivo exclusivo das primeiras. Ao passo que os termos caracterizam-se por pretender unicamente apresentar uma possibilidade, as proposições (essenciais) consistem antes na afirmação ou negação desta possibilidade. Elas contém um caráter assertivo que lhes é exclusivo, e que lhes confere uma relação particular e específica à verdade. E é desta relação que se predica propriamente a necessidade (ou não, no caso das

---

[179] Id. ibid.

[180] Lembre-se, embora esta última não se reduza à afirmação (negação) da consistência do termo, ela pode ser tratada como um caso-limite desta, e é em virtude disso que pode também ser suprimida.

proposições contingentes). Assim, se por um lado permanece legítimo, segundo as regras leibnizianas, atribuir verdade ou falsidade a termos – verdade e falsidade que se determinam pela avaliação da consistência destes -, este ato mesmo já é por si só proposicional. Dito de outro modo, embora seja correto predicar verdade ou falsidade de termos, esta predicação já constitui por si mesma uma proposição: não há relação à verdade ou à falsidade, isto é, não há atribuição de ser verdadeiro ou ser falso que não envolva *ipso facto* uma proposição. Além disso, a atribuição de verdade ou falsidade a termos é unicamente a atribuição a eles de consistência ou inconsistência, isto é, possibilidade ou impossibilidade. A caracterização de necessário ou contingente refere-se, a seu turno, ao modo como a atribuição de verdade ou falsidade ao termo é feita: se ela se refere a uma atribuição de possibilidade ou impossibilidade, ou se se refere a uma atribuição de existência ou inexistência[181].

Astronomia modal

A proposição existencial limite "Γ *é*", já se sabe, não veicula algo que possa ser distintamente concebido; melhor dizendo, ela mesma, enquanto proposição, não pode ser distintamente concebida. Ela é apenas uma suposição necessária se se pretende tratar as proposições existenciais como um caso-limite de proposições essenciais vis-à-vis a demonstração. Ela é, por assim dizer, um "atalho mental", uma figura filosófico-retórica mediante a qual se determinam os termos em que a análise das proposições existenciais pode ser admitida como possuindo um limite. Não obstante esta característica da proposição limite considerada, a qual restringe sua aceitabilidade à linguagem do infinito, Leibniz se permitiu passar ao limite, tratando esta suposição como designando ela mesma uma realidade qualquer. Amparado no seu princípio de continuidade, ele seguramente estimara que, embora tal realidade já não possa ser admitida como pertencente ao domínio dos elementos abordados – no caso da proposição "Γ *é*" isso significa que já não se pode mais, abstraindo da linguagem do infinito, aceitá-la como uma proposição –, ela permanece uma realidade em si mesma, já que a existência é atual[182]. Assim sendo, seria legítimo tratá-la como um caso-limite das proposições; seria possível, portanto, tomá-la em si mesma como uma verdade que, embora

[181] É claro que não se deve pensar aqui que a atribuição de existência a um termo sugeriria em Leibniz uma espécie qualquer de confusão entre uso e menção. Uma proposição da forma "A existe" evidentemente não afirma a existência do símbolo A, mas a existência de uma instância daquela essência simbolizada por A.

[182] Se a existência é um ato, isto é, se o universo das proposições existenciais factíveis divide-se já exaustivamente entre proposições verdadeiras e proposições falsas, então a suposição que permite que tais proposições satisfaçam a noção intensional de verdade não pode ser uma mera ilusão. Antes pelo contrário, ela deve ter necessariamente tanta realidade quanto é preciso para que as verdades existenciais satisfaçam a noção intensional de verdade e a diferença lógica entre essência e existência.

não seja de modo algum o que dela se pode dizer na linguagem do infinito, pode ser admitida, no limite, como satisfazendo o que nesta linguagem dela se deve dizer necessariamente.

Algumas conclusões, válidas e necessárias na linguagem do infinito, Leibniz pôde extrair das suas reflexões sobre a suposição relativa a "Γ *é*". A primeira é que, sendo Γ suposto como a adição real dos termos afirmados nas proposições existenciais verdadeiras, a proposição-limite correlativa "Γ *é*" suposta como verdadeira deve também ser contingente. Isso significa que não apenas o termo cuja compossibilidade com Γ é afirmada em uma proposição existencial, mas mesmo o próprio Γ afirmado na proposição, são um e outro contingentes, e poderiam ser negados sem contradição. No que concerne a Γ, bastaria que um dos termos aí afirmados fosse negado ou vice-versa para que a proposição-limite "Γ *é*" de verdadeira, se tornasse falsa. A seu turno, cada um dos infinitos termos aí afirmado pode ser concebido como negado sem contradição, já que todos constituem conteúdos de proposições existenciais.

A segunda conclusão que Leibniz pôde extrair é que, se Γ é suposto conter uma infinidade de termos, e se cada um deles pode ser negado sem contradição, segue-se que deve haver uma infinidade de termos Γ possíveis. Quer dizer, deve haver uma infinidade de termos Γ descrevendo cada qual uma infinidade de totalidades de proposições existenciais maximais-compossíveis. Com efeito, se os distintos termos Γ fossem em número finito, isso signficaria que os infinitos termos em que são compostos se prestariam a um número finito de combinações, o que quereria dizer que se poderia demonstrar, em um número finito de passos, por que uma certa combinação é ou não possível. Ora, isso suporia uma ligação de essência qualquer entre os referidos termos, o que contudo é contraditório com a natureza densa do contínuo existencial: não pode haver nenhum nexo de essência entre quaisquer conteúdos proposicionais das proposições existenciais – salvo, claro, aqueles que dependem unicamente da forma desta proposições. Na mesma medida em que os nexos entre os conteúdos das proposições existenciais não podem ser essenciais, nessa mesma medida a infinitude da composição do termo Γ se transfere ao número de possibilidades combinatórias engendrando termos Γ consistentes.

É claro que unicamente um dentre eles pode ser verdadeiro - e poderíamos tomar isso como a terceira conclusão de Leibniz. A proposição existencial "Γ *é*" é suposta conter as condições mediante as quais se pode ligar a análise de toda e qualquer proposição de existência factível seja a uma identidade seja a uma contradição. Ora, se mais de uma proposição existencial limite "Γ *é*" fosse verdadeira, então ocorreria necessariamente que

proposições compossíveis com uma seriam incompossíveis com outra[183], quer dizer, proposições haveria que seriam verdadeiras e falsas ao mesmo tempo, o que tornaria a existência inconsistente e, portanto, uma impossibilidade. Das infinitas proposições existenciais de tipo "Γ *é*", portanto, no máximo uma deve ser suposta poder ser verdadeira. E embora tanto seu valor de verdade quanto aquele de todas as demais seja contingente, todas as demais são falsas se a primeira é verdadeira.

A quarta e última das conclusões de Leibniz a merecer destaque concerne à natureza do vínculo entre a verdade da proposição existencial limite "Γ *é*" com cada uma das verdades e falsidades contingentes. Do ponto de vista da referida totalidade, isto é, da própria proposição "Γ *é*", os valores de verdade de cada uma das proposições existenciais são supostos necessários. Saliente-se bem esta referência à totalidade do termo Γ: unicamente quando se considera a integralidade dos infinitos termos contidos em Γ se pode assumir que a modificação do valor de verdade de qualquer um ou de uma sub-série qualquer de Γ envolve uma inconsistência; vale dizer, uma inconsistência com a verdade da proposição supostamente verdadeira "Γ *é*". Em si mesma, qualquer verdade ou qualquer falsidade de existência é, sublinhe-se, *contingente*. Assim, se bem que a verdade de "Γ *é*" seja contingente, e se bem que a afirmação de cada um dos termos compondo "Γ *é*" constitua uma verdade contingente, do ponto de vista de "Γ *é*" tomada como verdadeira, cada um destes termos aí supostamente afirmados o são necessariamente; e reciprocamente, cada um dos termos aí supostamente negados o são necessariamente. Porque embora todas estas verdades sejam contingentes, a preservação dos valores de verdade de cada uma de todas as proposições existenciais verdadeiras e falsas é condição da identidade do próprio Γ afirmado na proposição existencial limite verdadeira "Γ *é*". E, claro, isso pode ser estendido a todos os demais termos Γ assumidos como descrevendo conjuntos de proposições existenciais maximais: todos os termos afirmados ou negados em cada um dos infinitos termos-limite Γ neles o são necessariamente; necessariamente quer dizer, necessariamente em função das condições de identidade do termo Γ considerado, e unicamente em função disso.

É claro que estas conclusões em nada contribuem para a explicitação das condições mediante as quais o conhecimento objetivo das verdades contingentes é garantido. Estas condições se estabelecem, como vimos, pela *suposição* de uma proposição verdadeira "Γ *é*" como estipulando o limite da demonstrabilidade das verdades de existência. Ora, o que se

[183] A necessidade de que isso se dê decorre de que de outro modo não seriam mais de uma proposição do tipo "Γ *é*".

operou aqui foi uma passagem ao limite: "*Γ é*" já não é mais abordada como uma suposição relativa ao limite de um certo procedimento; "*Γ é*" é agora abordada já como alcançada, como algo *dado*; ela é agora o próprio objeto de consideração. Esta passagem ao limite efetuada por Leibniz no tratamento de "*Γ é*" ocorre geralmente em contextos onde o filósofo considera a totalidade das verdades existenciais do ponto de vista da criação, quer dizer, do ponto de vista da referência da vontade de Deus à existência como um todo.

Nestas ocasiões, ele considera a imutabilidade dos valores de verdade das proposições contingentes, a qual é referida às condições de identidade dos termos *Γ*, em termos de "mundos possíveis". Um mundo possível consiste naquilo que é descrito por uma proposição existencial limite "*Γ é*" qualquer. Na medida em que devem haver infinitas proposições "*Γ é*" falsas, pode-se dizer que infinitos mundos são possíveis. Deus, na medida em que escolhe dar existência a algo, o escolhe, claro, segundo as imposições determinadas pela própria natureza lógica da existência. Isso quer dizer que o que Ele escolhe quando delibera criar algo deve corresponder àquilo que, na linguagem do infinito, se designa como um - e apenas um - dentre os infinitos mundos possíveis. Dizendo de outra maneira, o que Ele escolhe é tornar verdadeira uma e apenas uma proposição-limite existencial "*Γ é*". Isso quer dizer que qualquer que seja o mundo criado por Deus, nele todas as verdades e falsidades seriam supostas já determinadas, pois isso é condição da identidade do mundo criado. Que, por conseguinte, no mundo existente, todas as proposições existenciais devem ser supostas – se se as considera em relação à vontade divina - já determinadas quanto ao seu valor de verdade. E que estes valores poderiam ser diferentes, conforme o mundo que Deus poderia ter se decidido a criar.

É claro que não se pode inferir daí que a condições de identidade dos termos de tipo *Γ* imponha uma restrição desmesurada à liberdade divina. Com efeito, a necessidade de que um mundo possível seja descrito por uma determinada série infinita de proposições verdadeiras não significa em absoluto que tais verdades guardem entre si um vínculo de necessidade qualquer. Isso significa unicamente que, em relação à identidade da proposição-limite "*Γ é*" onde entram, tais proposições são necessariamente afirmadas, e serão verdadeiras se Deus tornar "*Γ é*" verdadeira. Em si mesmas, elas permanecem absolutamente independentes entre si, e prestam-se a entrar em tantas combinações quantas são requeridas para compor tantos mundos possíveis quantos são necessários a fim de assegurar que a liberdade de Deus não seja ameaçada.

Mas não é tanto a liberdade de Deus que se deseja tratar aqui. Mesmo porque é pouco crível que Ele necessite dos homens para pleiteá-la. O que se deseja abordar doravante é a opção, feita por alguns intérpretes de Leibniz, de considerar como constituindo as condições mediante as quais o filósofo trata diferença entre proposições essenciais e existenciais aquilo que é meramente derivativo e secundário com respeito àquelas condições. Tal opção consiste, para falar claramente, em tomar a idéia de mundos possíveis, em detrimento das considerações continuistas e infinitistas, como constituindo o procedimento adotado por Leibniz para tratar, no âmbito da lógica, a diferença entre proposições necessárias e contingentes.

B. Mates e H. Ishiguro podem ser mencionados como adotando esta linha de interpretação. Eles justificam sua opção argumentando que o apelo à idéia de análise infinita não contempla todas as exigências requeridas para que a diferença entre necessidade e contingência tenha uma dimensão lógica. Mates argumenta que, embora Leibniz não tenha efetivamente estabelecido a distinção entre proposições necessárias e contingentes em termos de mundos possíveis, não se pode ver facilmente como o apelo à noção de infinito resolveria o problema[184] - insinuando que, para Leibniz, a diferença entre o finito e o infinito seria uma diferença de quantidade e não de natureza[185]. H. Ishiguro sustenta que "se Leibniz deve adotar a tese do *praedicatum inest subjecto* para a verdade em geral e ainda manter a diferença entre verdade necessária e verdade contingente, então ele tem que fazer apelo a outros mundos possíveis. Mas isso não é senão uma maneira pitoresca de exprimir os valores de verdade que assinalamos a várias proposições hipotéticas, incluindo as contra-factuais"[186].

Ishiguro reconhece que Leibniz argumenta visando estabelecer a diferença entre as verdades necessárias e contingentes em termos de análise infinita, mas ela considera que as razões por ele alegadas não bastam para fundar a distinção[187]. Tais razões seriam duas, das quais "uma é o argumento que diz que, para compreender qualquer fato contingente, nós necessitamos do conhecimento de todas as partes do universo infinito e das relações

---

[184] Ver *Leibnizian Possible Worlds and Related Modern Concepts*, III. Ver também *The Philosopy of Leibniz*, VI, §1.

[185] "Se a inclusão do conceito *B* no conceito *A* é uma condição necessária e suficiente da verdade de '*A* é *B*', como no caso quando '*A* é *B*' é uma proposição essencial, então parece impossível que a proposição seria verdadeira de alguns mundos possíveis e falsa de outros. Pois a eleição de um dado mundo possível à existência não pode determinar a relação dos conceitos que estão na mente de Deus anteriormente à Criação. A abordagem das proposições contingentes pela 'análise infinita' pode talvez ser aceita como uma caracterização daquelas proposições que nós, na nossa ignorância, chamamos 'contingentes', mas não pode definir inteligivelmente a classe de proposições que *são* contingentes, sendo verdadeiras de alguns mundos e falsas de outros" (*The Philosophy of Leibniz*, pp. 116-117).

[186] *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, p. 199.

[187] Id., p. 198.

infinitamente complexas do fato com tudo o mais"[188]. A fraqueza do argumento reside, segundo ela, no fato de que ele "depende da assunção de que o universo é 'infinito' – que nosso mundo consiste em infinitamente muitas substâncias – assim como do princípio de razão suficiente"[189]. A segunda razão consiste na consideração de que "as verdades contingentes (…) não têm provas *a priori*, porque elas dependem de como é nosso universo, o que origina na vontade de Deus"[190]. Este argumento, diz ela, "de fato nos dá fundamentos lógicos para a prova de uma verdade contingente ser 'resolvível no infinito'. Mas ele repousa sobre o Princípio do Melhor, que postula que Deus sempre escolhe livremente realizar o melhor, suplementado por uma postulação mais específica e esotérica sobre o que é o melhor mundo"[191].

Não é de se surpreender que H. Ishiguro esteja persuadida de que estas alegações correspondam realmente às razões de Leibniz para sustentar a diferença entre verdades necessárias e contingentes a partir da noção de análise infinita; com efeito, ela crê que é a *Teodicéia* o texto em que Leibniz se dedica ao exame detalhado das modalidades[192]. Ora, na *Teodicéia*, Leibniz dedica-se ao problema da compatibilidade da bondade de Deus, da vontade do homem, e da origem do mal, como anuncia seu próprio título. A consideração das modalidades não entra senão na medida em que o problema da contingência afeta diretamente a relação entre a onisciência divina e a liberdade humana. Como bem observa Ishiguro, Leibniz escreve a *Teodicéia* em um momento avançado da sua vida; a esta altura, a maneira como concebe as modalidades já está consolidada de tal sorte que ele se sente habilitado a propor uma solução para a compatibilidade entre onisciência divina e liberdade do homem, bondade de Deus e maldade no mundo. De resto, pode-se mencionar alguns escritos de Leibniz cujo próprio título evoca a questão das modalidades[193]. E nestes textos ele sempre caracteriza a diferença entre essência e existência por referência à diferença entre análise finita e análise infinita.

Pode-se afirmar aqui que nenhum dos argumentos apresentados por Ishiguro exibe as verdadeiras razões de Leibniz. O que faz com que a resolução ao infinito caracterize as verdades de existência é a necessidade de compatibilizar a noção intensional de verdade e a diferença lógica entre essência e existência, e não a vontade de Deus, Sua bondade, ou ainda a

---

[188] Id., p. 196.
[189] Id., p. 197.
[190] Id., p. 197.
[191] Id., p. 198.
[192] Id., p. 171.

infinitude do universo. Aliás, se o universo é infinito, isto deve ser uma conseqüência da distinção lógica entre essência e existência, e não uma razão para que a demonstração de uma proposição de existência tenha uma infinidade de passos. Com efeito, se o que separa a essência da existência exige que a demonstração de uma verdade de existência acarrete o infinito, então para que uma proposição de existência seja verdadeira, é preciso que uma infinidade de proposições sejam igualmente verdadeiras; eis a razão pela qual o mundo deve ser necessariamente infinito, independemente da estimação se se trata ou não do melhor mundo. E depois, se Deus pode conhecer *a priori* o fundamento das verdades de existência, isto diz algo a respeito da natureza de Deus, e não das modalidades. Isto diz que Seu intelecto é tal que Ele pode fazê-lo, e não que a lógica deve se comportar de tal ou tal maneira a fim de poder se adaptar ao intelecto de Deus.

É claro que a pretensão de conferir à teoria leibniziana dos mundos possíveis um papel lógico relativamente às distinções modais não fere unicamente a letra da filosofia de Leibniz. Como a própria construção da noção de mundos possíveis acima apresentada permite vislumbrar, pretender considerar o tratamento lógico das modalidades proposto por Leibniz em termos de mundos possíveis é pretender não simplesmente tratar o limite da série como pertencendo à série – o que Leibniz estimaria correto, desde que isto se fizessse sob a suposição do princípio de continuidade –, mas sim tratar tal limite como pertencente efetivamente, isto é, realmente, à série - o que ele certamente consideraria um equívoco. Equívoco que consiste em tomar o infinito como um número, e que, como tal, conduz inevitavelmente aos paradoxos da composição do contínuo.

Tais paradoxos devem se manifestar, no caso considerado, evidentemente nas dificuldades em se manter as duas teses das quais se partiu: a noção intensional de verdade, de um lado, e a diferença entre necessidade e contingência, de outro. No que concerne ao caso específico dos autores acima mencionados, estas dificuldades se concentram na tentativa de conquistar um espaço sólido para a contingência, uma vez que ambos se mantém fiéis à doutrina da verdade como continência. A tentativa – desde o início fadada ao fracasso, se se considera que o ponto de partida é um equívoco que conduz necessariamente a paradoxos -, tanto de Mates quanto de Ishiguro, consiste basicamente em fazer qualificações às relações lógicas que devem ser admitidas entre os valores de verdade das proposições.

[193] *De contingentia* (Grua, pp. 302-306), *Origo veritatum contingentium* (Uma parte deste opúsculo encontra-se em *OFI*, pp. 1-3. Uma outra é publicada por Foucher de Careil, pp. 178-184. Ainda uma terceira parte encontra-se em Grua, pp. 325-326. Cf. Grua, p. 325 n. 177,et p. 326 - B).

Para Ishiguro, nenhum sentido pode ser dado para a qualificação das proposições existenciais como proposições cuja afirmação ou negação não envolve contradição, salvo se se adota a idéia de mundos possíveis[194]. Isso quer dizer para ela que, se uma proposição existencial é verdadeira, então o que ela afirma é uma relação de continência que se dá efetivamente, e cuja negação – isto é, a negação desta relação – deve forçosamente envolver uma contradição. Pois, admitindo-se a noção intensional de verdade, todas as atribuições verdadeiras devem ser necessariamente verdadeiras, e todas as atribuições falsas devem ser necessariamente falsas. Assim, considera ela, a negação de uma proposição existencial verdadeira do tipo "César atravessou o Rubicão" não é sua negação trivial "César não atravessou o Rubicão" (supondo-se que César e o Rubicão existem); porque, afirma, a noção "atravessar o Rubicão" faz parte da noção "César", isto é, deve poder ser encontrada pela análise desta noção[195]. A real negação de "César atravessou o Rubicão", afirma Ishiguro, seria a afirmação de um certo sujeito, pertencente a um outro mundo possível, o qual seria em tudo semelhante a César, salvo pelo fato de que tal sujeito não atravessara o Rubicão[196]. A real negação da proposição existencial verdadeira "César atravessou o Rubicão" não seria portanto, segundo Ishiguro, a contraditória desta, mas uma outra proposição existencial verdadeira cujo conteúdo é *toto genere* diferente daquele da proposição a ser negada; em uma palavra, a real negação de uma verdade existencial qualquer seria uma proposição que, no rigor formal, nenhuma relação logicamente relevante manteria com aquela.

Ora, isto é não apenas inaceitável do ponto de vista lógico; isto é também absolutamente contrário ao formalismo leibniziano, às regras que estabeleceu no seu cálculo lógico. As regras de negação e contradição entre proposições segundo Leibniz não variam conforme elas sejam de essência ou de existência, e não destoam substantivamente daquilo que, em nosso senso comum, compreendemos como sendo as relações lógicas de negação entre proposições. Para Leibniz, afirmar ou negar uma proposição é afirmar ou negar o termo que aí comparece como conteúdo; isto significa que a contraditória de uma afirmação qualquer é a negação precisamente daquilo que tal afirmação afirma; e inversamente, a contraditória de uma negação qualquer é a negação desta negação, o que corresponde à afirmação daquilo precisamente que a negação nega. E isto vale indiferentemente, seja para proposições essenciais seja para proposições existenciais.

[194] Id., p. 199.
[195] Id., p. 175.
[196] Id., pp. 176-177.

Estas considerações não nos obrigam, evidentemente, a adotar a saída de Mates para o problema. Na esteira de Russell, Mates sustenta que, para Leibniz, todas as proposições afirmando certos termos seriam de fato essenciais, e, como tais, necessárias. O que seria contingente seria a atribuição ou não de existência àquela essência afirmada[197]. É claro que, em um certo sentido, uma tal afirmação mantém-se fiel à filosofia Leibniziana: toda afirmação/negação existencial envolve uma afirmação de essência, isto é, envolve a *suposição* da possibilidade daquilo que afirma/nega. Pois, se aquilo que se afirma ou nega em uma proposição existencial fosse uma contradição, então tal proposição seria essencial, e não existencial. É preciso assinalar todavia que daí não se pode extrair a conclusão de Mates, a saber, que a afirmação ou negação, no caso das proposições existenciais, são a afirmação ou negação unicamente da atribuição de existência aí contida. Porque tal conclusão contraria aquilo que foi mostrado a partir da convertibilidade entre as proposições *secundi* e *tertii adjecti*.

A conversão entre proposições *tertii* e *secundi adjecti* mostra que tanto a afirmação de essência quanto aquela de existência podem ser sumariamente eliminadas no procedimento de análise. Isto porque a análise de uma proposição visando sua demonstração faz-se a partir da consideração das relações lógicas entre os *conteúdos* proposicionais; e isto independe da proposição ser essencial ou existencial, pois a existência, como a essência, não fazem parte daqueles conteúdos. Se assim é, então a contingência da verdade existencial "César atravessou o Rubicão" reside não apenas em que César poderia não existir; ela reside também no reconhecimento da possibilidade daquele mesmo César existente não ter atravessado aquele Rubicão existente. Porque, do ponto de vista das meras relações entre os conteúdos proposicionais, a proposição existencial "César atravessou o Rubicão" será falsa se: 1) César não existir; 2) o Rubicão não existir, e finalmente 3) César existente não atravessar o Rubicão existente. E esta última possibilidade é resguardada na postulação de que a demonstração de que a noção "atravessou o Rubicão" está contida na noção "César" deve envolver uma infinidade de passos, e isto independentemente do fato de César existir ou não[198]. Em uma palavra, a verdade "César atravessou o Rubicão" é contingente para Leibniz inclusive porque se pode negar deste, e não de outro César, sem contradição, que tenha atravessado o Rubicão.

[197] Cf. *The Philosophy of Leibniz*, VI. 1 – p. 114. Ver também, Russell, *A filosofia de Leibniz*, III, §13.

[198] É claro que, na sua formulação *secundi adjecti*, a negação de "César atravessou o Rubicão" seria enunciada como "César atravessando o Rubicão não existe". Mas isso não pretende de modo algum significar que o que aí é negada é a existência de uma essência que como tal é necessária. Com efeito, admitindo-se a possibilidade de César, bem como a possibilidade do Rubicão – possibilidades cuja admissão, de resto, é necessária para que se possa aceitar "César atravessando o Rubicão" como constituindo uma essência – segue-se, se a afirmação "César

O que *resulta* disso é que, embora pela noção intensional de verdade se deva admitir que uma identidade se encontra no limite da análise de "César atravessou o Rubicão", a diferença lógica entre necessidade e contingência exige que tal análise acarreta o infinito: ela exige que, para a demonstração da verdade "César atravessou o Rubicão", devam ser supostas tantas verdades quantas são necessárias para que a noção "atravessar o Rubicão" *jamais* surja da análise da noção "César". E isto porque o que aquela diferença lógica exige é que nenhum nexo de essência haja entre a noção "César" e a noção "atravessou o Rubicão".

É claro que, considerando-se a onisciência divina é correto dizer que a verdade existencial "César atravessou o Rubicão" não poderia não ser verdadeira. Mas, ao contrário do que pensa Mates[199], isto não se dá porque a noção "César", tomada abstratamente e em si mesma, envolve, no entendimento divino, a noção "atravessou o Rubicão". Isto se dá em virtude da suposição de que Deus conhece aquilo que, na linguagem do infinito, designamos como a verdade existencial "*Γ é*", e que, por suposição, na linguagem do infinito, faz com que *todas* as proposições existenciais, dentre as quais "César atravessou o Rubicão", se comportem como proposições essenciais. Mas Deus não sabe - porque não é verdade, ou antes, porque não faz nenhum sentido - que "César", abstraído da proposição-limite verdadeira "*Γ é*", envolve a noção "atravessou o Rubicão". Como Leibniz se esforça por explicar a Arnauld,

> "Assim todos os eventos humanos não podiam deixar de acontecer como eles aconteceram efetivamente, supondo-se feita a escolha de Adão; mas não tanto por causa da noção individual de Adão, embora esta noção as encerre, mas por causa dos desígnios de Deus, **que entram também nessa noção individual*** de Adão e que determinam aquela de todo este universo, e em seguida tanto aquela de Adão quanto as de todas as outras substâncias individuais deste universo, cada substância individual exprimindo todo o universo do qual ela é parte segundo uma certa relação, pela conexão que há entre todas as coisas por causa do vínculo das resoluções ou desígnios de Deus"[200].

Com estas considerações, não se pretende afirmar que alternativas não poderiam ser dadas à interpretação das modalidades à luz da noção de mundos possíveis. É preciso reconhecer que as variações que uma tal interpretação permite são tantas quantas possibilita a nossa criatividade. O que se visa assinalar com estas considerações – e de que a exposição sumária das teses de Ishiguro e de Mates não pretendeu ser mais que uma ilustração - é que a incorporação da noção leibniziana de mundos possíveis ao tratamento lógico das modalidades

---

atravessou o Rubicão" é uma proposição contingente, a possibilidade, isto é, a ausência de contradição da afirmação existencial "César não atravessou o Rubicão".

[199] *The Philosophy of Leibniz*, p. 116 – ver nota acima.

[200] GP II, p. 51 (*grifo meu).

em Leibniz envolve uma confusão que o filósofo mesmo não cometeu. E mais, que esta confusão de modo algum é sem conseqüências, pois ela consiste em tomar o infinito como um número - o que, de acordo com Leibniz, fatalmente conduz a paradoxos. Qualquer que seja a maneira como se aborda o tratamento leibniziano das modalidades à luz da noção de mundos possíveis, tal procedimento inevitavelmente envolve tomar como real, isto é, como um dado, aquilo que não pode sê-lo, porque não tem, e sobretudo não pode ter, nenhuma signficação determinada[201].

Considerações finais

As respostas que se tem proposto na literatura sobre Leibniz para o problema da compatibilização da noção intensional de verdade com a contingência são, como se deixa entrever pelas páginas anteriores, não apenas várias, mas também bastante diversas. Muitas tentativas foram feitas de resolver a dificuldade, e as diferenças entre elas denunciam não apenas sua complexidade, mas a obscuridade em que se acham os estudiosos relativamente à resposta que o filósofo acreditara dar ao problema. Não obstante a variedade e as diferenças que se notam nas referidas tentativas, crê-se poder reunir uma boa parte delas sob um mesmo fio condutor, quer dizer, sob um princípio interpretativo comum. Tal princípio consiste basicamente em conferir à noção intensional de verdade um lugar primordial e preponderante no sistema leibniziano, de tal modo que o que é suposto dela decorrer deve valer invariavelmente para todos os tipos de verdades. E que, por via de conseqüência, quaisquer outras questões filosoficamente relevantes atinentes ao problema da verdade devem ser tratadas dentro dos limites traçados pelas características comuns que devem ser compartilhadas por todas as verdades em geral; características que se deixam resumir na continência do termo-predicado no termo-sujeito das verdades afirmativas (e evidentemente o que deve ser formalmente correlativo no caso das negativas).

---

[201] Isto porque a hipostasia envolvida na noção de mundos possíveis fatalmente se transfere para as proposições existenciais supostas constituir as respectivas descrições dos mundos possíveis. Assim, do mesmo modo como se considera, na linguagem do infinito, tais mundos como constituindo, antes de qualquer coisa, essências, considera-se, também na linguagem do infinito, as proposições existenciais respectivas como descrevendo, elas também, essências; e sendo, como tais essenciais. Tomar esta hipostasia por uma realidade conduz, por via de conseqüência, ao equívoco de tomar as referidas proposições de existência não como proposições de essência no infinito, mas como sendo, em si mesmas, proposições essenciais. É claro, como não poderia deixar de ser, que isso resulta inevitavelmente na redução do escopo da contingência, o que se exprime na recusa do que para Leibniz constitui a natureza eminente das proposições contingentes. Para Leibniz, uma proposição contingente é aquela que afirma ou nega um conteúdo cujas partes não encerram nenhum vínculo de essência. De acordo com as regras do seu cálculo lógico, isto signfica que, seja o que neste conteúdo comparece como sujeito, seja o aí comparece como predicado, seja finalmente a relação entre eles, deve poder ser afirmado ou negado sem contradição.

De acordo com o referido princípio interpretativo, da noção intensional de verdade se seguiria a conseqüência de que a noção do predicado deve poder ser encontrada pela análise da noção do sujeito em toda proposição verdadeira[202]. Uma vez tirada esta conseqüência, seria então o momento, segundo o princípio interpretativo acima apresentado, de avaliá-la frente a outros problemas filosoficamente importantes. Um destes problemas – que é o que interessa tratar aqui – é precisamente aquele da contingência. Como compatibilizar as conseqüências que se extraem da noção intensional de verdade com a diferença entre necessidade e contingência?

O que se pretendeu ter deixado claro nas páginas precedentes é que, quando se toma tese da verdade como continência isoladamente - sem levar em conta os paradoxos entre ela e diferença entre proposições necessárias e contingentes -, e se a leva às últimas conseqüências, aplicando-a de maneira uniforme e indiscriminada a absolutamente todos os tipos de proposições, quando se procede desta maneira, elimina-se inevitavelmente qualquer possibilidade de dar uma resposta satisfatória ao problema da contingência. Isso se denuncia nas saídas que os seguidores do princípio posto tentaram para a compatibilização entre noção intensional de verdade e contingência. Como se nota pelas páginas precedentes, tal saída consiste, invariavelmente, em uma "adaptação" do que se entende comumente por contingência às exigências de que todas as verdades sejam, ao fim e ao cabo, redutíveis a uma forma "A = A". Tal saída consiste em preservar, no termo "contingência" unicamente a grafia, modificando completamente o que se deve compreender por contingência, ou recusando o que está implicado no seu significado. É assim que, para Couturat por exemplo, a diferença entre necessidade e contingência se esgotaria em uma diferença quantitativa: em virtude da extensão da análise, nós seres humanos podemos demonstrar unicamente as proposições essenciais; nem por isso as existenciais são menos idênticas, visto que Deus pode exaurir a sua análise[203]. E é assim ainda que Hidé Ishiguro e Benson Mates pretendem salvaguardar a contingência; a primeira esvaziando toda a relevância lógica que as relações entre negação e contradição podem ter; e Mates sustentando que quando afirmamos ou negamos uma proposição contingente, afirmamos ou negamos unicamente a atribuição de existência ao que reconhecemos como o conteúdo de uma afirmação essencial.

[202] É uma formulação como esta que subjaz à tese de Couturat e seus herdeiros de que não haveria efetivamente nenhuma diferença logicamente relevante entre proposições necessárias e contingentes. E é esta formulação ainda que está na base teoria dos mundos possíveis: tudo o que, em matéria contingente, se afirma com verdade ou falsidade, se o faz por juízos que são em realidade necessariamente verdadeiros ou necessariamente falsos de tal ou tal mundo possível; não havendo, portanto, proposições existenciais no seu sentido genuíno.
[203] Cf. *Sur la métaphysique de Leibniz*, p. 16.

Ora, no seu sentido mais trivial, contingente é aquilo cujo contrário não implica contradição. Não implicar contradição, isto significa, repita-se, que quando reconhecemos, por exemplo, a contingência de que o César existente tenha atravessado o Rubicão existente, não nos limitamos a assumir que isso é contingente porque César poderia não ter existido. O que fazemos sobretudo é conceber a possibilidade de que o César existente **não tivesse atravessado o Rubicão**. É claro, poder-se-ia sugerir, isto é a maneira como nós, no nosso senso comum, entendemos a contingência; mas não é a maneira como Leibniz o fez. Ora, o que se insiste aqui é que, se há algum sentido relevante em se considerar a contingência, é este preservado no nosso senso comum. E que qualquer consideração da contingência que não resguarde este sentido comum mantém com a discussão sobre ela apenas algumas similaridades fonéticas.

Leibniz em nenhum momento privilegiou a noção intensional de verdade em detrimento da dimensão lógica da diferença entre necessidade e contingência. O que ele realmente fez, e declara ter feito, foi assumir uma e outra das teses, tentando resolver o paradoxo que acreditava se engendrar de tal assunção. A resolução do paradoxo, viu-se, consistiu na consideração de que, qualquer que seja a regra permitindo reduzir proposições existenciais a identidades e contradições, tal regra não é a análise das noções envolvidas na proposição. E ela não o é não porque sejamos limitados ou preguiçosos, como pretende Couturat; ela não o é porque a noção do predicado **não se encontra** incluída essencialmente na noção do sujeito das verdades contingentes. Embora tal inclusão se dê – pois é uma exigência da noção intensional de verdade -, ela deve se conformar à natureza mesma da contingência, que exige que a inclusão seja matéria contingente. O que significa que a exclusão da noção do predicado daquela do sujeito **não engendra nenhuma contradição**.

Sobre o apoio desta linha interpretativa, pode-se sustentar que Leibniz mantém a noção intensional de verdade, por um lado, e mantém, por outro, e por mais insólito que pareça, a diferença entre necessidade e contingência naquilo que ela tem de genuíno e logicamente relevante. Em uma palavra, ele não renuncia a nenhum aspecto logicamente relevante da contingência, e não faz nenhuma concessão à noção intensional de verdade quando se trata de abordá-la vis-à-vis a diferença entre necessidade e contingência. A verdadeira e fundamental concessão que o filósofo faz concerne à convicção de que toda demonstração se dê via a análise das noções com base unicamente no princípio de contradição. A concessão feita por Leibniz consiste justamente em negar que isto seja assim. Coerente com sua posição frente tanto à noção intensional de verdade quanto à contingência, Leibniz deve sustentar que, se algum procedimento há que permita tratar as proposições existenciais como redutíveis a

identidades e contradições, esse procedimento mede-se pela natureza contingente destas proposições.

Tal procedimento, como vimos, constitui-se sob a pressuposição do princípio de continuidade, isto é, ele se constrói mediante o tratamento da diferença entre proposições existenciais e proposições essenciais à luz daquele princípio. Isto permite que, malgrado a diferença entre proposições necessárias e contingentes seja de natureza, ela seja tratada como se fosse apenas de grau. E justamente isso legitimaria a pretensão de Leibniz de se aplicar às proposições de existência as mesmas regras demonstrativas que permitem reduzir proposições essenciais a identidades e contradições. Mas, como foi visto, trata-se nesse caso apenas de um "jeito" de abordar as proposições contingentes, o qual se faz e se legitima unicamente mediante a linguagem do infinito. Leibniz sempre reconheceu e insistiu que este modo de abordar não pode em absoluto ser tomado como contemplando as reais exigências impostas pela natureza das proposições contingentes.

Pode-se com isso concluir que todas as dificuldades que os seguidores do princípio interpretativo exposto no início encontraram em compatibilizar noção intensional de verdade e contingência em Leibniz decorrem de uma opção que o próprio Leibniz não fez, a saber, de privilegiar a noção intensional de verdade em detrimento da consideração da diferença entre necessidade e contingência. Ao fazê-lo, não se atentaram para o que ele julgara a verdadeira saída para o paradoxo entre estas duas assunções, saída que lhe indicaria o princípio de um procedimento legítimo de tratamento da diferença lógica entre proposições necessárias e contingentes: o princípio de continuidade. A conseqüência inevitável disso foi que atribuíram àquilo que Leibniz só pretendia validade na linguagem do infinito, o estatuto de necessidade que se pode pretender ao que se reconhece como se seguindo, sem obstáculos e analiticamente, de uma proposição necessariamente verdadeira.

Apêndice I:

Conseqüências ontológicas do princípio de continuidade

A ontologia de Leibniz

O *continuum* mundano

A expressão "ontologia" não tem, no cenário filosófico, um uso que a isente de polêmicas. Antes pelo contrário, em torno desta expressão uma longa e controversa discussão teve e tem ainda lugar. Na investigação que se pretende doravante encetar, não é tão importante considerar essa discussão e as dificuldades concernentes aos usos que sempre se tem conferido àquele termo. Antes que isso, pretende-se aqui de fato passar ao largo da questão, o que se crê possível pela explicação precisa do que se visa aqui designar por esse termo. Por "ontologia" entenda-se o tratamento daquilo que diz respeito às condições de verdade das proposições existenciais em geral; o domínio ontológico entende-se como o domínio encerrando as condições de verificação do valor de verdade das proposições existenciais ou contingentes, quer dizer, o domínio ontológico é propriamente o domínio dos existentes. Pela expressão "ontologia de Leibniz" pretende-se designar as conseqüências que Leibniz deve extrair, das suas estimações sobre a natureza das proposições existenciais, sobre a estrutura do domínio ontológico, isto é, do domínio que encerra as condições de verificação das proposições existenciais, aquilo a que se refere pela expressão "mundo"[1].

As conseqüências que devem ser extraídas por Leibniz relativamente à estrutura do domínio ontológico podem ser estabelecidas com base na formulação geral de que, como quer que o mundo seja, ele tem que satisfazer as exigências lógicas anteriormente estabelecidas com respeito à natureza peculiar das proposições existenciais. Tudo que se impuser, do ponto de vista estritamente formal, como condição formal de verdade das proposições contingentes

[1] Ver *Teodicéia*, I, §8 – p.112.

deve ser pressuposto como respondido na forma do mundo. E tudo o que se impuser como exigência do ponto de vista do tratamento das proposições existenciais à luz do princípio de continuidade deve ser reconhecido como necessário, na linguagem do infinito, do domínio ontológico.

A verificação das proposições existenciais, seja lembrado, dá-se na experiência. Conforme já foi assinalado, Leibniz pôde e teve que tomar a experiência como um momento último da análise das proposições existenciais em geral, desempenhando para estas o mesmo papel que as identidades e contradições desempenham para a análise das proposições essenciais: a experiência fornece a certeza imediata da possibilidade do objeto, isto é, da ausência de contradição da proposição. Ele teve que fazê-lo porque o tratamento das proposições contingentes como necessárias, ainda que legítimo com base no princípio de continuidade, seria evidentemente estéril se não pudéssemos encontrar um momento da análise infinita em que não mais fosse necessário prossegui-la. E ele pôde fazê-lo pelo que garante o princípio de continuidade: que se uma proposição existencial "*A existe*" é verdadeira, ela satisfaz a fórmula "$(\Gamma \oplus A) = (\Gamma \oplus A)$". Esta consideração permitiu-lhe considerar a experiência como o lugar em que o sucesso das definições relativas aos existentes pode ser testado: ele considerou que, se uma combinação de qualidades reunida em uma definição encontra-se atualizada em um existente, então tal existente satisfaz a referida definição; o que basta para garantir a relação de simbolização da primeira: basta para garantir que ela é consistente e compossível, e, como tal, institui um ser, ou melhor, um gênero de existentes. É claro que, se a experiência se faz necessária para a decidibilidade da possibilidade de uma definição, então o conhecimento da possibilidade do definido não é de modo algum adequado. Todavia, a confirmação empírica torna este conhecimento imediato e claro, e isto basta, como já foi visto, para garantir sua objetividade:

> "Se combinamos idéias compatíveis, os limites que assinalamos às espécies são sempre *exatamente* conformes à natureza; e se tomamos cuidado em combinar as idéias que se encontram atualmente juntas, nossas noções são ainda conformes à experiência; e se as consideramos como provisionais somente para os corpos efetivos, reservando à experiência feita ou a fazer de aí descobrir mais, e se recorremos aos especialistas quando se trata de algo de preciso com respeito ao que se entende publicamente pelo nome, nós não nos enganaremos a seu respeito. Assim a natureza pode fornecer idéias mais perfeitas e mais cômodas, mas ela não desmentirá de modo algum aquelas que temos, que são boas e naturais, ainda que talvez não sejam as melhores e as mais naturais"[2].

[2] *N.E.*, III, VI, p. 252. "Quem quer que faça uma combinação possível não se engana nisso, nem ao lhe dar um nome; mas ele se engana quando crê que o que concebe é tudo o que outros mais conhecedores concebem sob o

No que tange à exigência de conformação formal do mundo à estrutura da proposição, Leibniz pôde se satisfazer com uma distribuição geral das existências em três níveis: substâncias, modos e relações[3]. As substâncias seriam os existentes que se simbolizam nas proposições pelos termos em seu papel de concretos:

> "Filaleto: *Não podendo imaginar como estas idéias simples podem subsistir por si-mesmas, nós nos acostumamos a supor algo que as sustente* (substratum), *em que elas subsistem e do quê resultam, a que, para este efeito, dá-se o nome de* ***substância***.'
>
> 'Teófilo: Eu creio que se tem razão em pensar assim, e nós não devemos senão nos acostumar ou supor isso, uma vez que de início nós concebemos vários predicados de um mesmo sujeito, e estas palavras metafóricas de *suporte* ou *substratum* não significam senão isso, de sorte que eu não vejo de modo algum por que se faz dificuldade nisso. Ao contrário, é o *concretum* como sábio, quente, luminoso, que nos vem ao espírito, antes que as *abstrações* ou qualidades (pois são elas que estão no objeto substancial e não as idéias) como saber, calor, luz, etc., que são muito mais difíceis de compreender"[4].

Pode-se dizer que aquilo que se toma substantivamente em uma afirmação existencial verdadeira é sempre o que se identifica como uma instância de um universal no mundo, quer dizer, um existente tomado como indivíduo. Nesse sentido, tudo aquilo que pode ser individuado como um existente instanciando as propriedades que se atribui a uma coisa – quer dizer, a um gênero, um possível – pode ser tomado como sendo uma substância[5].

---

mesmo nome, ou no mesmo corpo. Ele concebe talvez um gênero comum demais ao invés de um outro mais específico" (*N.E.*, III, VI, p. 251).

[3] *N.E.*, II, xii, p.114.

[4] *N.E.*, II, xxiii, pp.169-170.

[5] Seria sensato admitir que esta caracterização da substância é bem mais ampla que aquela realmente assumida por Leibniz. Com efeito, embora a passagem dos *Novos ensaios* supra citada pareça referendá-la, essa passagem poderia ser facilmente rejeitada sob a alegação de que, além de ser incompatível com outras que se podem encontrar nos escritos de Leibniz, é extraída de um livro peculiar, em que o filósofo se serve de uma terminologia visando antes adeqüar-se àquela de Locke que propriamente empregar a sua.

Leibniz comumente caracteriza a substância como um ser possuindo uma unidade real indivisível, o que ele chama também "substância simples". Isto exclui boa parte do que poderíamos tomar como substâncias no mundo; isto exclui, por exemplo, o arco-íris, um rio, um lago (que Leibniz estima como sendo meros "agregados" de substâncias)*, os quais, sob a suposição unicamente da caracterização acima apresentada, poderiam todos ser considerados substâncias.

Mantenhamos ainda assim, ao menos por ora, este uso genérico do termo substância; isto é, consideremos como substância tudo aquilo que é instância de um universal no mundo. Esta proposta se justifica pela consideração de que, do ponto de vista das meras condições lógicas da referência das proposições existenciais ao mundo – que é o que interessa tratar pelo momento -, é irrelevante considerar a diferença entre substâncias e agregados de substâncias. Isto porque um agregado de substâncias se exprimiria proposicionalmente pela consideração conjunta destas substâncias, quer dizer, pela união de seus símbolos por adição real. Ora, conforme já se examinou, pelas regras do cálculo, uma seqüência de termos unidos por adição real pode ser substituída por um único termo, o qual se toma como resumindo aquela seqüência, isto é, como sendo idêntico a ela. E, deste ponto de vista, o referido termo possui o mesmo estatuto lógico que a seqüência que o substitui, e mesmo cada um dos termos figurando nesta seqüência; deste ponto de vista, a diferença do agregado para as substâncias se toma como uma diferença de quantidade, mas não de natureza. Isto significa que, do ponto de vista das condições lógicas da relação de expressão entre proposições existenciais e mundo, nenhuma diferença relevante precisa ser suposta entre o que no mundo se concebe como substâncias e o que aí se concebe como agregados de substâncias. De resto, como se pretende mostrar mais adiante, a restrição feita por Leibniz da caracterização das

Modo é o termo enquanto tal, quer dizer, modo é o termo abordado como podendo ser ou entrar em uma definição especificando um gênero de substâncias; um modo é, portanto, aquilo que qualifica, de alguma maneira, uma substância[6]. Um modo pode ser considerado de duas maneiras: 1) Como uma propriedade cujo nome integra a definição relativa a um gênero qualquer de substâncias, e que, como tal, é suposta constitutiva delas, da sua natureza; assim considerado, pode-se denominar o modo um *atributo*[7]. 2) Como uma propriedade cuja consideração conjunta com a definição da substância, permite constituir uma espécie desta. Assim considerado, o modo é suposto constitutivo das instâncias da referida espécie, mas acidental quando comparado à definição a que se agregou; assim considerado, o modo pode ser tomado como um *acidente*[8].

Relação pode especificar duas coisas: seja o modo como se reúnem internamente os termos nas definições dos gêneros de substâncias, seja o modo como certas substâncias são descritas se comportar, uma com respeito à outra, em uma proposição existencial qualquer. Toda proposição relacional deve, como já se mostrou no cálculo lógico, ser tradutível em uma proposição enunciando uma relação de equivalência.

A infinitude suposta na análise das proposições existenciais exige que estas três sortes de entidades[9] encerrem em si uma complexidade infinita. Caso contrário, a demonstração da

---

substâncias não desmerece completamente o emprego genérico do termo "substância". Antes, sua constituição tem como ponto de partida justamente o referido emprego genérico.

*Ver por exemplo GP IV, p. 473.

[6] *N.E.*, II, XIII, §3.

[7] "Se em uma proposição universal afirmativa o sujeito é uma coisa, ao passo que o predicado não é uma definição da coisa, mas algum outro termo, então o termo é dito um *atributo*. Assim a definição de Deus cujo nome é Deus, é: Ser perfeitíssimo; os atributos [são]: misericordioso, onipotente, criador, Ser, Ser por si. Assim, se *c* é uma coisa e *ab* é a definição, e *c* é *d* (e *d* não é o termo *ab*), então *d* é dito um atributo de *c*" (GP VII, p. 226). Embora desta caracterização não pareça se seguir que o atributo seja aquilo que comparece na definição, tal de fato deve ser assim. Com efeito, se o atributo é aquilo que deve ser predicado com verdade universalmente de um determinado ser, então para todo atributo de um ser é sempre possível encontrar um outro atributo desse ser cuja adição real com o atributo anterior constitua uma definição, ainda que nominal, do ser.

[8] "*Acidente* é o predicado <*subjectum*> comparecendo igualmente em uma proposição particular afirmativa e uma proposição particular negativa tendo um mesmo sujeito. Como: algum homem é sábio e algum homem não é sábio; portanto sábio é um acidente de homem. Se algum *a* é *b* e algum *a* não é *b*, então *b* é um acidente de *a*" (GP VII, p. 226).

[9] A distinção entre concretos e abstratos, nos termos em que foi estabelecida, impõe admitir que unicamente as substâncias enquanto tais (enquanto concretos), podem ser tomadas efetivamente como existentes, ou seja, como coisas, indivíduos existentes no mundo. É preciso reconhecer contudo que também se pode tratar os modos e as relações das substâncias, na medida em que se verificam empiricamente, como existindo de algum modo. Em vista disso, emprega-se aqui a expressão "entidade" para designar esse sentido mais amplo que se concede ao termo "existente", o qual permite que se lhe atribua também a modos e a relações. Por "entidade" entenda-se aqui portanto, sejam as substâncias – isto é, os indivíduos existentes -, sejam seus modos ou suas relações, na medida em que se verificam empiricamente.

É mister sublinhar que a distinção que impõe o reconhecimento de um estatuto ontológico peculiar ao que se toma como substância (como coisa existente, indivíduo) é aqui dependente de uma assunção prévia, concernente a uma certa interpretação da distinção leibniziana entre concretos e abstratos. Visto que essa interpretação não é unânime entre os estudiosos de Leibniz, não se deve esperar que a diferença aqui estabelecida seja por eles prontamente acatada. Deve-se mencionar que, segundo certos autores, como por exemplo K. Clatterbaugh

possibilidade da definição de um existente ou de uma verdade contingente não se estenderia ao infinito, o que é contraditório com o que já foi suposto. Daí se depreendem as conseqüências seguintes:

As definições especificando os gêneros de substâncias devem envolver uma infinidade de relações, quer dizer, devem comportar infinitos modos. Caso contrário sua possibilidade seria demonstrável por análise, o que é contraditório com sua natureza contingente.

As proposições enunciando relações entre substâncias devem envolver uma infinidade de termos, isto é, a demonstração da verdade de uma proposição afirmando ou negando uma relação entre as diferentes substâncias deve envolver infinitas verdades. Caso contrário ligações de essência se encontrariam entre proposições existenciais, o que é contraditório com a natureza densa da análise destas.

Os modos devem envolver o infinito. Caso contrário, nem todas as definições dos existentes exigiriam uma análise infinita como condição da demonstração exaustiva da sua consistência, o que é contraditório com a natureza da contingência. Isto sendo assim, é preciso assumir que mesmo as entidades reconhecidas como podendo unicamente ser objetos de idéias claras simples, quer dizer, mesmo os modos reconhecidos como os dados imediatos e irredutíveis da sensação, devem ser supostos como infinitamente complexos[10]. Isto quer dizer que eles se prestam não apenas a receber definições – embora, já se sabe, tais definições jamais possam constituir uma idéia clara[11] -, mas mesmo que estas definições devem envolver uma infinidade de termos. Pode-se dizer, portanto, que as idéias simples que nos vêm pelos sentidos referem-se, de fato, a uma infinidade de elementos e circunstâncias, quer dizer, devem ser supostas como resolvíveis em uma relação entre uma infinidade de termos.

As possibilidades de constituição de definições de gêneros de substâncias devem poder se estender ao infinito. Com efeito, se os modos são supostos se resolver ao infinito em outros modos, e se cada modo especifica um procedimento para identificar ou qualificar um gênero de substâncias, então o mundo deve ser suposto comportar tantos tipos de substâncias quantos são permitidos não apenas pela infinidade dos modos, mas também pela infinidade de combinações entre os infinitos modos que devem poder ser determinados nos existentes[12].

(*Leibniz's Doctrine of Individual Accidents*), seria correto afirmar que, para Leibniz, os acidentes compartilhariam com as substâncias a natureza de serem indivíduos.

[10] *N.E.*, III, IV, §4-§7 e §16.

[11] Ver *Recherches générales*, p. 102.

[12] As substâncias não precisam ser supostas como possuindo uma realidade própria, independente e restritiva com respeito às definições factíveis. Ao contrário, pode-se dizer que para Leibniz as substâncias seriam outras se as definições fossem instituídas diferentemente. Pois, se a objetividade de uma definição de um existente se esgota em que a reunião aí efetuada se confirma na experiência, então as substâncias especificadas através das definições dependem unicamente do modo como estas foram feitas. E se, por um lado, o sucesso da definição

Estas considerações gerais ilustram o que a mera estimação das relações entre o mundo e as proposições existenciais permite e obriga a afirmar: que o mundo, assim como tudo o que se especifica nele (os existentes) devem ser supostos contínuos se contém as condições de verificação das proposições existenciais. Com efeito, se a existência se deixa tratar em termos de compossibilidade, e se isso requer que haja infinitas verdades de existência, então há que haver no mundo as condições da verificação destas infinitas verdades. E se uma infinidade de verdades de existência deve ser suposta para a análise exaustiva de uma verdade de existência, então devem haver no mundo os existentes confirmando a verdade de cada uma destas verdades. Em uma palavra, há tantas substâncias no mundo quantas são necessárias para que as infinitas verdades existenciais sejam verdadeiras. E há tanta complexidade nestas substâncias quanto é necessário para que nelas se satisfaça a exigência lógica de que a demonstração da sua possibilidade engendre o infinito: na mesma medida em que se deve supor que as proposições existenciais se prestam à análise, nesta mesma medida se deve supor que os existentes se prestem à decomposição. Além disso, a decomposição dos seres no mundo deve observar exatamente o mesmo ordenamento que a resolução do nome nas definições deve observar na análise das verdades existenciais: o mundo deve ser ordenado. E por fim, nenhum existente, nenhuma relação entre existentes, pode haver cuja possibilidade seja imediatamente compreendida: o mundo deve ser denso.

Espaço, tempo, movimento

A instituição dos tipos de substâncias no mundo garante as condições mediante as quais podemos dividi-lo em partes. Por si só, este procedimento não constitui propriamente nenhum conhecimento. Ele constitui apenas o momento de disposição das regras, isto é, das definições mediante as quais procedemos ao conhecimento analítico das verdades contingentes. O conhecimento efetivo do mundo na verdade consiste precipuamente no conhecimento da possibilidade dos gênero de substâncias nele existentes, isto é, das possibilidades das reuniões de modos que as substâncias instanciam, assim como do fundamento das relações que se pode tecer com verdade entre elas. Pode-se dizer que, de fato,

---

depende de que algo exista que confirme a reunião que veicula, por outro, a unidade, quer dizer, a substancialidade deste algo não requer nada a não ser justamente a reunião na definição que o institui como substância. Em outros termos, embora o sucesso das definições dos existentes dependa de que haja instâncias de existentes que atestem a possibilidade daquelas, a relação entre as definições dos existentes e os definidos, isto é, os tipos de substâncias, permanece ainda uma relação de instituição (Ver *N.E.*, III, VI). Em contrapartida, as possibilidades de se "cortar o mundo", quer dizer, de se estabelecer definições aptas a instituir substâncias no mundo, vão ao infinito. Com efeito, sendo os modos infinitos, qualquer que seja o procedimento adotado de conjugação destes modos que observe a seqüência como aparecem no mundo, ele determinará as condições suficientes para que proposições verdadeiras descrevendo o mundo possam ser construídas.

o conhecimento do mundo é o conhecimento da regra de ordem em que as substâncias comparecem. Assim, conhecer o mundo não é propriamente identificar os tipos de substâncias nele existentes. Conhecer o mundo é antes explicar *por que* estes gêneros de substâncias antes que outros, e *por que* esta ordem na instanciação destes gêneros antes que outra.

A exigência de um ordenamento das substâncias no mundo deixa-se justificar pela consideração da ordem que se deve admitir na suposta totalidade das verdades existenciais. Conforme já se mostrou anteriormente, é suposto na natureza de todo contínuo uma ordem. No que tange ao contínuo relativo à análise das proposições existenciais, esta exigência de ordem manifesta-se no procedimento regrado de resolução do nome na definição que lhe é correlativa. Ora, esta ordem deve ter lugar em cada um e em todos os tipos de combinação de termos nas verdades existenciais. Assim, para cada duas ou mais verdades existenciais, sempre se pode reunir seus conteúdos por adição real formando uma única verdade existencial, cuja análise segue, por via de conseqüência, uma ordem. Se assim não fosse, as condições mediante as quais uma verdade existencial seria suposta demonstrada não seriam as mesmas mediante as quais uma outra verdade existencial seria suposta demonstrada; isto é, mais de uma proposição existencial limite "*Γ é*" deveria ser suposta como verdadeira, o que já foi recusado. Por conseguinte, é condição para que uma única proposição existencial limite "*Γ é*" seja verdadeira que uma regra se suponha mediante a qual as verdades existenciais se deixem dispor como anteriores ou posteriores na seqüência constituindo "*Γ é*". Ora, se o mundo deve satisfazer todas as exigências relativas às condições mediante as quais se pode admitir que ele contenha em si as condições de verificação das proposições existenciais, então é preciso supor nos existentes a mesma ordem que deve ser suposta entre as proposições existenciais verdadeiras na referida seqüência: os existentes devem aparecer segundo a mesma ordem em que aparece ou se depreende a verdade das proposições existenciais verdadeiras que se analisa.

Isso mostra que, paralelamente ao procedimento de divisão do mundo em gêneros de substâncias, um outro deve haver permitindo ordenar sua instanciação, isto é, as substâncias, de modo a viabilizar, seja a confirmação da ordem aparecendo na análise, seja a constituição de novas verdades existenciais descrevendo uma certa relação de ordem verificada entre substâncias no mundo; verdades que, como tais, devem poder ser submetidas à análise. O procedimento de ordenamento das substâncias, Leibniz o considerou segundo duas regras: a primeira consiste na disposição daquelas de tal modo que se as possa considerar conjuntamente. A este procedimento, deu o nome de *espaço*. A segunda consiste na

disposição das substâncias que não podem ser consideradas conjuntamente. E este procedimento, ele o denominou *tempo*:

> "***Tempo*** *é a ordem da existência daquilo que não é simultâneo*. Mais, [o tempo] é a ordem universal das mudanças quando não é considerado o tipo específico de mudança.
> '***Duração*** *é a grandeza do tempo*. Se a grandeza do tempo diminui uniformemente e continuamente, o tempo culmina <*abit*> no *Momento*, cuja grandeza é nula.
> '***Espaço*** *é a ordem dos coexistentes*, ou a ordem de existência daquilo que é simultâneo.
> *De acordo com cada uma das duas ordens* (a do tempo e a do espaço) são estimados o ***mais próximo de*** e ***mais distante de***, conforme são requeridos *mais* ou *menos* [elementos] para compreender a ordem entre aqueles [mais próximo e mais distante]"[13].

Pode-se afirmar que o espaço constitui as condições do ordenamento das substâncias segundo a regra da simultaneidade; o tempo constitui as condições mediante as quais se podem ordenar as substâncias segundo a regra da sucessão.

Através do procedimento espacial, estabelecem-se as regras mediante as quais se pode chegar a uma explicação, ainda que parcial, tanto da estrutura interna dos tipos de substâncias quanto de certos predicados a elas atribuíveis em função de suas relações de coexistência com outras. Assim, por exemplo, é pela resolução conjunta dos termos entrando na definição do ouro que se pode chegar a uma explicação, ainda que parcial, da possibilidade do ouro; uma explicação que poderia constituir uma definição real, ainda que não essencial, do ouro. Igualmente, é segundo o ordenamento dos tipos de substâncias de acordo com a regra da simultaneidade que se pode explicar seja uma certa propriedade de uma determinada substância ou tipo de substância seja uma determinada relação entre substâncias. É assim que se pode, por exemplo, explicar, ainda que parcialmente, por que o ouro é amarelo: a consideração conjunta das propriedades deste, aquelas da nossa visão e aquelas que constituem a natureza dos raios solares permite afirmar que o ouro é amarelo porque é composto de certos elementos os quais refletem a luz solar de um modo tal que, quando apreendido pelos nossos órgãos da visão, em virtude da estrutura peculiar destes, é visto como amarelo. É assim que se pode ainda explicar por que esta pedra é mais quente que aquela outra pedra: esta pedra está exposta aos raios solares, o que contribui para seu aquecimento, ao passo que a outra, estando à sombra da árvore, está ao abrigo do calor do sol.

O procedimento espacial como tal não comporta, todavia, as condições permitindo responder a todas as questões que se podem colocar no que concerne ao conhecimento *a posteriori*, isto é, por análise e apoiado na experiência, dos existentes. Com efeito, mediante o procedimento de organização espacial é possível explicar por que tais e tais substâncias são

[13] GM VII, p. 18.

ou se comportam assim antes que de outro modo. Mas por ele não se estabelecem as condições permitindo explicar por que tal e tal disposição das substâncias antes que outra. Assim, por exemplo, a organização espacial permite explicar por que o ouro é amarelo, ou antes, por que o ouro nos parece amarelo. Mas ela não permite explicar por que aquilo que chamamos ouro pode ser encontrado em tal e tal lugar no espaço antes que em outro lugar, ou por que ele, antes que outra coisa, encontra-se lá.

A explicação de que o ouro se encontra instanciado em tal e tal relação espacial requer um procedimento de ordenamento dos existentes de tal modo que a mesma instância do ouro esteja em uma relação espacial diversa. Para falar mais geralmente, a explicação da vigência de uma certa relação espacial entre os existentes depende de que se considere esta relação espacial em comparação com uma outra relação espacial dos mesmos existentes, a qual deve ser concebida como anterior a ela e dela diferente. Ela deve ser concebida anterior, quer dizer, primeira quanto à sua natureza[14], porque é suposta justamente conter as condições da explicação do ordenamento espacial que se pretende explicar. E deve ser suposta diferente porque, se fosse exatamente igual, não poderia, evidentemente, encerrar as condições mediante as quais aquela pode ser explicada.

Esta exigência de um segundo procedimento de ordenamento dos existentes justifica a necessidade do que Leibniz denominou o *tempo*. O tempo é a relação de ordem permitindo dispor as substâncias de modo a que se possa explicar não a sua compossibilidade, mas a compossibilidade das relações espaciais que mantém. É ele que encerra as regras de ordenamento mediante as quais se pode conhecer – embora parcialmente – a regra da ordem que é suposta determinar a disposição das substâncias no contínuo mundano.

A exigência particular que o tempo é suposto contemplar requer, como já foi observado, que nele diferentes relações espaciais, todas vigentes entre as mesmas substâncias, possam se encontrar. Ora, visto que é a disposição espacial que contém as condições permitindo explicar certas propriedades das substâncias, por suposição, uma alteração na disposição espacial daquelas deve permitir uma alteração nestas propriedades: uma alteração na disposição espacial das substâncias existentes deve permitir uma alteração seja das suas propriedades acidentais, seja até mesmo da sua própria constituição interna (o que redunda na aniquilação da substância considerada, isto é, da sua transformação[15]). A exigência à qual visa

[14] "É *anterior por natureza* aquilo que é mais simples para o intelecto" (*Recherches générales*, p. 110).

[15] Do ponto de vista puramente lógico, nenhuma diferença relevante há na consideração da perda ou aquisição de acidentes por uma substância, ou da aniquilação ou produção de uma nova substância. Trata-se, em ambos os casos, de considerar a perda ou aquisição de uma certa propriedade *P* por um certo sujeito *S*, propriedade que pode ser considerada tanto como um acidente de *S* – e que, agregado a *S* permite formar uma nova espécie do

responder o tempo requer, portanto, que se admita não apenas predicações contraditórias a respeito da posição espacial de uma mesma substância; ela requer também que se admita que estas predicações contraditórias se reflitam nas proposições verdadeiras atribuindo modos a estas substâncias. Do mesmo modo que se devem supor diferentes relações espaciais entre as substâncias segundo a ordem do tempo, deve-se supor a possibilidade de que, em diferentes momentos do tempo, um mesmo existente possa ser considerado como pertencendo a uma espécie *A* de substância e a uma espécie *B*, a qual implica *não-A*, do mesmo gênero de substância. Esta seqüência de disposições contraditórias que é suposta necessária na ordem do tempo, Leibniz a denominou *movimento* ou *mudança*[16]. E o tempo pode, neste sentido, ser considerado como a regra de ordem permitindo dispor as substâncias em movimento:

> "Existem *conjuntamente* os termos que existem um a um e que não se contradizem.
> 'O tempo é a ordem do existir entre os termos singulares que se contradizem.
> 'A *ordem* é uma relação discriminando entre vários termos (de cada um a todos os outros). O anterior e o posterior são aqui seja arbitrários, seja fundados em natureza.
> (…)
> 'A *mudança* é o conjunto de dois estados que se contradizem um ao outro imediatamente
> 'A mudança uniforme contínua é como o tempo: assim como se comportam uma em relação à outra duas partes de uma mudança uniforme contínua, assim se comportam dois tempos pelos quais se diz que as partes desta mudança ocorrem.
> 'De dois estados contraditórios isolados, aquele que é anterior por natureza é dito *anterior pelo tempo*"[17].

Compreende-se, por estas caracterizações, as razões por que Leibniz recusara ao espaço e ao tempo o estatuto de substâncias, considerando-os antes regras de ordem, como se lê nas passagens citadas acima[18]. De fato, nem um nem outro é, para ele, algo que se constate propriamente, ou um gênero de substâncias quaisquer em meio às demais existentes. Espaço e tempo são regras de ordem permitindo dispor as substâncias de modo a que exprimam o encadeamento que é suposto haver entre todas as proposições existenciais verdadeiras.

Se assim é, então o espaço e o tempo devem satisfazer todas as condições para que a correlação entre existentes e verdades existenciais seja perfeita. Quer dizer, eles devem conter em si as condições permitindo dispor absolutamente *todos* os elementos no mundo de modo a que todas as verdades existenciais possam ser assumidas como demonstráveis no infinito. Isto

---

gênero *S* - , como um atributo de *S* – e cuja perda implica evidentemente a aniquilação de *S* enquanto tal, quer dizer, na passagem do termo resultante ao gênero de que *S* é uma espécie e *P* um acidente.

[16] Visto que toda mudança relativamente aos acidentes em relação a um gênero pode ser tomada como uma mudança de gênero com relação às espécies, uma transformação qualquer no tempo pode ser tomada tanto como uma alteração nos acidentes de uma substância quanto como uma transformação de uma substância em uma outra substância.

[17] *Recherches générales*, pp. 109-110. Ver também *Vorausedition*, p. 167.

[18] Ver ainda terceira carta a Clarke, §4; e GP IV, p. 568.

exige que tanto um como outro, espaço e tempo, sejam divisíveis ao infinito. O espaço deve ser dividido ao infinito para acompanhar a infinitude suposta na análise de toda verdade afirmando seja a existência de uma substância, seja uma relação entre substâncias. O tempo deve ser suposto infinitamente divisível para contemplar a densidade suposta na análise das verdades existenciais afirmando relações de implicação entre existentes: a mudança que deve ser suposta na explicação da ordem das substâncias deve ser tal que ela nem pode ocorrer por saltos – quer dizer, de modo que uma verdade existencial seja em si mesma inanalisável – nem pode implicar uma conexão de essência entre quaisquer duas verdades existenciais. Assim sendo, deve haver tantas secções do tempo, quer dizer, tantos instantes em uma passagem ligando dois estados contraditórios de uma mesma substância, quantos são necessários para que a demonstração de uma proposição enunciando uma mudança, como "*Sócrates aprendeu música*", envolva o infinito[19].

Estas estimações sobre a natureza do espaço e do tempo explicam ainda por que Leibniz consideraria absurdo perguntar se Deus poderia ter criado o mundo em outro momento, em outro lugar, ou mesmo se Ele poderia ter criado um mundo sem tempo ou sem espaço[20]. Espaço e tempo nem são anteriores à existência do mundo, nem posteriores a ela, nem recipientes dentro dos quais Deus dispõe as coisas que decide criar. Deus nem cria o mundo no espaço ou no tempo, nem cria o espaço e o tempo. Deus apenas confere realidade, isto é, aplicabilidade, a um e outro ao criar o mundo. Porque, sabemos, o mundo que Ele cria deve satisfazer todas as condições para que as proposições existenciais sejam demonstráveis no infinito; pois isto é uma exigência da própria existência quando considerada à luz do princípio de continuidade. Ora, como se mostrou acima, o espaço e o tempo decorrem como uma exigência para que o mundo, isto é, o conjunto dos existentes, não apenas verifique as

---

[19] Considerando a anterioridade no tempo como correlativa à anterioridade por natureza – a qual implica que o que é anterior no tempo é também mais simples para o intelecto -, pode-se, utilizando a notação lógica leibniziana, desmembrar a proposição "*Sócrates aprendeu música*" da seguinte maneira: " *Y Sócrates não sabe música = Sócrates sabe música*", onde *Y* simboliza as noções a cuja adição real "*Sócrates não sabe música*" torna-se contemporânea, aliás, equivalente a "*Sócrates sabe música*". Ora, a demonstração da equivalência entre "*Sócrates não sabe música⊕ Y*" e "*Sócrates sabe música*" deve envolver o infinito se "*Sócrates aprendeu música*" é uma verdade existencial e, portanto, contingente. Se assim é, então *Y* deve ser suposto como envolvendo uma infinidade de termos, cada um dos quais podendo ser correlacionado a um momento do tempo. Assim sendo, um intervalo de tempo marcando os limites de uma mudança deve ser divisível em tantas partes quantas são as verdades supostas na demonstração da verdade descrevendo a referida mudança: o tempo, como o espaço, deve ser suposto como divisível ao infinito.

[20] GP VII, p. 373 - §13-15. "Eu demonstrei que o espaço outra coisa não é que uma ordem da existência das coisas, que se observa na sua simulteneidade. Assim, a Ficção de um Universo material finito que passeia todo inteiro em um espaço vazio infinito, não poderia ser admitida. Ela é completamente irracional e impraticável. Pois além não haver nenhum espaço real fora do universo material, uma tal ação seria sem objetivo; seria trabalhar sem nada fazer, *agendo nihil agere*. São imaginações dos *Filósofos com noções incompletas*, que fazem do espaço uma realidade absoluta. Os simples Matemáticos que não se ocupam senão do jogo da

verdades existenciais, mas também reproduza a ordem como tais verdades são supostas vinculadas umas às outras na seqüência infinita que as conduz todas a identidades. Pode-se dizer, portanto, que o espaço e o tempo não são anteriores ao mundo porque não faz sentido falar deles fora da sua relação àquilo cuja realidade os torna necessários. E não pode haver mundo ao qual não se aplicassem as regras espaço-temporais. Pois este pretenso mundo seria incapaz de verificar os valores de verdade das proposições existenciais, o que é contrário à natureza da correlação entre verdades existenciais e mundo existente.

As mesmas razões que obrigam a recusar um mundo sem espaço e sem tempo obrigam a recusar substâncias que não sejam corporais, quer dizer, que não sejam corpos[21]. Claro, entenda-se por *corpo* eminentemente aquilo que pode ser assinalado no espaço[22]; ter um corpo é, neste sentido, possuir um lugar no contínuo que é o mundo, é ser passível de ser identificado como uma substância existindo em um lugar e durante um tempo no mundo[23]. Uma substância incorpórea seria uma substância que não poderia ser assinalável no espaço, nem, por conseguinte, no tempo[24]. Ora, sendo supostos as regras de ordenamento do mundo, espaço e tempo devem ser supostos tão grandes e tão divisíveis quanto é preciso para que absolutamente *todas* as substâncias se encontrem situadas no espaço e no tempo. É preciso admitir então que cada substância no mundo é um corpo. Caso contrário verdades existenciais haveria que não seriam verificáveis no mundo, o que, repita-se, fere a suposição de que o mundo seja aquilo que torna todas e cada uma das proposições existenciais factíveis seja verdadeiras seja falsas.

Duas coisas merecem ser destacadas com respeito ao movimento. Em primeiro lugar, é preciso assinalar que, assim como não podem haver existentes sem corpo, não podem haver substâncias imutáveis. Com efeito, um existente imutável seria um existente cuja realidade seria indiferente aos demais existentes[25]. Isto equivaleria, no plano proposicional, a uma

---

imaginação são capazes de forjar tais noções; mas elas são destruídas por razões superiores" (GP VII, §29 - pp. 395-396).

[21] "Eu não penso que existam aquelas substâncias finitas separadas de todo corpo, ou que careceriam de posição ou ordem relativamente às outras coisas coexistentes no universo" (GP II, p.253). Ver também *N.E.*, II, XV, p. 122; e GP VII, §9 - p. 365.

[22] "*Corpo* é um extenso resistente" (…) "*Extenso* é o contínuo com posição, ou seja, com ordem de coexistência" (*Phil., VII, D, ii, 2 – OFI*, p. 438). Ver M. Fichant, *Mécanisme et métaphysique*, p. 34.

[23] Desnecessário assinalar por conseguinte que todo corpo se reconhece enquanto tal na medida em que pode ser concebido seja como uma substância seja como parte de uma substância.

[24] Se o ordenamento no tempo toma o espacial como matéria, aquilo que não é espacial não pode, pela mesma razão, sofrer mudanças no tempo. Uma mudança se exprime pela atribuição de predicados contraditórios a uma mesma substância. Se nenhum substância se encontra – se nada é situável no espaço -, então nenhum substrato há que possa ser o sujeito da predicação.

[25] Sendo imutável, não poderia manter relações de ordem para com os demais existentes, pois, como já foi visto, a posição espacial de algo impõe sempre a pergunta sobre uma posição espacial diferente e anterior no tempo, e esta uma terceira mais anterior, e assim ao infinito. Caso contrário, a análise infinita da verdade descrevendo a

proposição existencial cuja verdade seria independente da remissão a "Γ *é*", quer dizer, a uma proposição cujas condições de verdade não necessitariam se caracterizar em termos de compossibilidade. Ora, visto que uma tal conseqüência deve ser recusada, deve-se recusar igualmente que substâncias possam existir que sejam imutáveis. Em segundo lugar, deve-se recusar ainda a possibilidade de que um mundo possa haver em que não houvesse nenhum movimento. Com efeito, um tal mundo seria um mundo atemporal, quer dizer, seria um mundo em que as proposições descrevendo as disposições espaciais dos seus existentes seriam inexplicáveis, quer dizer, inanalisáveis. Mas, como já se mostrou acima, isso é incompatível com a natureza das verdades existenciais.

Estas considerações mostram que espaço e tempo são exaustivos com respeito à exigência que os faz necessários. Conforme foi assinalado anteriormente, o conhecimento analítico do mundo consiste na explicação tanto da compossibilidade das substâncias existentes, quanto da sua disposição no mundo. Espaço e tempo mostraram-se, a seu turno, constituir juntos as condições necessárias e suficientes para ordenar as substâncias de modo a garantir que, para todo existente, uma e outra daquelas explicações possa ser dada. Pode-se finalmente concluir que espaço e tempo, por um lado, e definições, por outro, exaurem as suposições que se fazem necessárias para que sejam satisfeitas as condições de referência das proposições existenciais àquilo que encerra suas condições de verdade. As definições instituem as substâncias existentes – os seus gêneros -, e, enquanto tais, concernem às condições mediante as quais podem ser identificadas no mundo. Espaço e tempo encerram as condições mediante as quais os existentes são ordenados de modo a exprimir a seqüência em que as infinitas verdades existenciais em sua totalidade se deixam dispor a fim de que possam ser assumidas, no infinito, como demonstráveis.

Desnecessário lembrar a respeito que as noções apresentadas – as substâncias (corpos) com suas mudanças, modos e relações, por um lado, e as regras de ordem (espaço e tempo), por outro - referem-se às condições de estruturação do mundo enquanto tal. Quer dizer, elas concernem aos existentes enquanto tais, e são infensas às particularidades desses existentes bem como aos tipos de substâncias e às suas mudanças efetivas. Com efeito, tais noções decorrem das exigências que o mundo deve satisfazer precisamente para poder ser aquilo que efetivamente é, a saber, o espaço da verificação do valor de verdade das proposições existenciais. Nesse sentido, tais noções valem para qualquer que seja o mundo possível na

---

posição espacial daquela substância não poderia ser aceita como tendo por limite uma identidade. Assim, é preciso aceitar que todas as substâncias estejam sujeitas a mudanças, ainda que se cale sobre a possibilidade de

medida em ser possível para um mundo é poder ser o espaço de verificação do valor de verdade das proposições existenciais[26].

Antes de finalizar esta secção, examinemos, à luz dessas considerações, e do ponto de vista da análise lógica das proposições, os papéis que, no interior das proposições existenciais, as noções indicando determinações espaciais ou temporais devem desmpenhar. Admitido que espaço e tempo não são propriamente existentes, mas constituem antes regras de ordenamento dos existentes, deve-se reconhecer que os elementos proposicionais indicando determinações espaciais ou temporais não dizem respeito propriamente ao conteúdo das proposições. Antes que isso, eles devem concernir a um certo nexo entre as referidas proposições, nexo que se refere à seqüência destas na cadeia demonstrativa. Assim por exemplo na proposição "escrevo agora", a palavra "agora" não especifica propriamente nem uma substância nem um estado (modo) de uma substância. Antes que isso, ela delimita a secção do mundo em que se deve procurar aquelas entidades que verificam a verdade da proposição; ela delimita o espaço na seqüência analítica das proposições existenciais no qual a proposição deve comparecer. Dizendo de outro modo, o que ela indica é que não é qualquer ato de escrever meu, mas uma única ocorrência de eventuais vários atos meus de escrever que é apta a verificar a proposição. E essa ocorrência única deixa-se determinar pela situação espaço-temporal em que se põe, isto é, pelo lugar que a proposição que a descreve ocupa na cadeia demonstrativa. Assim sendo, no exemplo, a expressão "agora" pode ser substituída por *Y*, onde *Y* está pela adição real de uma infinidade de verdades existenciais cuja adição real àquela descrição do meu ato de escrever neste momento permite precisar o lugar na cadeia demonstrativa ocupado pela proposição; correlativamente, essa adição real permite precisar o departamento do mundo no qual ocorre o ato[27].

---

que estas mudanças restrinjam-se a movimentos no espaço que não alterem nem a substancialidade nem os acidentes perceptíveis da substância que muda.

[26] Nesse sentido, pode-se conceder legitimidade à pretensão de falar de substâncias possíveis mas inexistentes. É verdade que "substância" foi caracterizada anteriormente como aquilo que pode comparecer na posição de sujeito em uma afirmação existencial *secundi adjecti* verdadeira. Vale ressaltar contudo que, na medida em que qualquer que seja o mundo possível ele deve poder ser estruturado segundo os mesmos procedimentos que conduziram às noções aqui apresentadas (substâncias, modos, relações, espaço, tempo e mudança), nessa medida não é incorreto considerar como sendo "substâncias possíveis" ou mesmo "corpos possíveis" todos aqueles seres que se deixariam, por suposição, conceber em outros mundos possíveis como substâncias. Assim, aquilo que pode comparecer na posição do sujeito em uma afirmação existencial falsa pode ser chamado de "substância possível". Como quer que seja, mantenhamos o termo genérico "substância" como relativo às substâncias existentes.

[27] *Phil., IV, 3, a, 1 - OFI*, p. 19.

Causas e razões

Leibniz parece ter pretendido justificar a validade de proposições estabelecendo nexos causais entre acontecimentos no mundo a partir de seu princípio de razão suficiente. Melhor dizendo, ele parece ter estimado que a afirmação "todo efeito tem uma causa" seria apenas a formulação, em uma linguagem ontológica, do mesmo princípio segundo o qual "tudo tem uma razão suficiente"[28]. Esta correlação valera-lhe a acusação de que teria confundido razões e causas. Autores têm ponderado que assinalar a um evento uma causa é diferente, quer dizer, requer procedimentos diferentes daqueles pertinentes à prova de uma verdade. Conforme expõe O. Hanfling, "dizer que nada acontece sem uma causa é diferente de dizer que toda verdade tem uma prova *a priori*. Não é meramente que dois tipos diferentes de razões estão envolvidos; há ainda uma diferença de função entre os dois tipos de razões. Dar uma prova (ou para o tema, uma peça de evidência) é dar uma razão para acreditar que uma proposição é verdadeira; ao passo que estabelecer a causa de algo é explicar por que acontece"[29].

A convicção de Leibniz pode não obstante se justificar se se leva em conta os limites estritos em que considera a correlação entre a prova de proposições existenciais e as relações causais entre existentes. O princípio de que todo evento tem uma causa pode ser parafraseado pela afirmação de que, se algo existe ou existiu, então existem ou existiram as condições necessárias e suficientes para que tenha existido ou exista. Ora, no plano das proposições que descrevem esse "algo", isso significa que, se uma proposição da forma *secundi adjecti*, por exemplo, "*A* existe" é verdadeira, é ou foi verdadeira, conforme as relações temporais envolvidas, toda proposição *secundi adjecti* afirmando a existência de algo cujo nome está envolvido ou integra *A*.

É claro, poderia ser argumentado, que resolver *A* nos nomes que envolve e atribuir a estes nomes "*existe*" como predicado não é propriamente dar uma prova da existência de *A*, malgrado possa ser indicar a causa de *A*. Por exemplo, é verdadeiramente dar causas ao evento de que Gerson está nervoso hoje afirmar que Gerson parou de fumar anteontem (e hoje novamente!) e está preparando sua próxima aula de lógica; A proposição "Gerson está nervoso hoje" poderia, então, ser colocada em uma relação de identidade com a adição real "Gerson parou de fumar anteontem (e hoje novamente!) ⊕ Gerson está preparando sua próxima aula de lógica "; e isso pareceria suficiente como explicação causal, ao menos para quem o conhece, do nervosismo de Gerson. Seria duvidoso contudo que alguém considerasse

---

[28] Ver por exemplo *A monadologia*, §32, e *OFI*, p. 519.

[29] *Leibniz's Principle of Reason*, p. 75. Ver também a respeito, ver L. Frankel, *Causation, Harmony, and Analogy*. Ver ainda G. Parkinson, *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, III, 3.

satisfatória a adição real acima indicada como sendo uma prova da proposição "Gerson está nervoso hoje". Com efeito, mesmo que se assuma a referida adição como um passo desta prova, isto apenas não basta para que se a tome como prova.

Conforme já anteriormente assinalado, a infinitude pertinente à análise das proposições existenciais, aliada ao reconhecimento de que a experiência contempla as exigências de objetividade e certeza com respeito à determinação do valor de verdade daquelas proposições, permite tomar a experiência justamente como um ponto de parada, por assim dizer, do procedimento analítico das proposições existenciais. A verificação empírica da verdade das proposições existenciais envolvidas naquela que se pretende provar poderia, neste sentido, contar como uma prova. E esta prova, malgrado não seja uma demonstração exaustiva, quer dizer, *a priori*, é ainda assim algo que fornece resultados que compartilham com aqueles fornecidos pela prova *a priori* o mesmo grau de certeza. Levando em conta este traço peculiar e fundamental da prova das verdades existenciais, é correto pretender que a verificação empírica da adição real do exemplo acima basta como prova da verdade de "Gerson está nervoso hoje". Claro, continua sempre correto e legítimo perguntar como aquela adição real é suficiente como prova para "Gerson está nervoso hoje"; ou melhor, continua legítimo perguntar como "Gerson está nervoso hoje" pode ser colocada em uma relação de identidade com "Gerson parou de fumar anteontem (e hoje novamente!) $\oplus$ Gerson está preparando sua próxima aula de lógica ". Continua igualmente legítimo perguntar por que "Gerson parou de fumar anteontem (e hoje novamente!)" e por que "Gerson está preparando sua próxima aula de lógica". Que assim seja é uma exigência da validade universal do princípio de razão suficiente no que concerne ao domínio das proposições existenciais (claro, nos termos em que tal princípio tem sido compreendido, a saber, no âmbito do seu uso "doméstico"). E esta exigência exprime-se, no plano ontológico, na postulação de que todo acontecimento tem uma causa, quer dizer, pode ser explicado pela adução a acontecimentos anteriores ou concomitantes cuja efetividade é condição necessária e suficiente da sua.

Se se compreende nestes termos a relação que Leibniz vislumbra entre o princípio de razão suficiente e aquele de que todo efeito possui uma causa, pode-se sustentar que ele não teria propriamente cometido nenhuma confusão entre causas e razões. Ou ao menos pode-se sustentar que, ainda que tenha empregado um ou outro ou ambos os termos em um sentido amplo ou pouco usual, tal emprego não envolveria nenhuma conseqüência indesejável ou digna de nota para um tratamento filosófico rigoroso das noções de causa e de razão. Isso estando admitido, examinemos mais atentamente o modo como Leibniz aborda a estrutura das relações causais. Ele afirma:

"Se, quando se supõe que *A não é*, segue-se que *B não é*, então *A* é a *condição* de *B*.
'Se, quando se supõe *A*, segue-se que se supõe também *B*, então *A* é o *inferente* e *B* o *inferido*.
'O inferente não é a *causa* do inferido senão quando ele é anterior por natureza, pois a causa pode também por vezes ser inferida a partir do efeito.
'O *coinferente* é inferente com outros termos.
'É *anterior por natureza* o que é mais simples para o intelecto.
'No seu sentido mais largo, a *causa* é o coinferente anterior por natureza ao inferido, que neste caso é chamado *efeito*"[30]

Pode-se caracterizar a relação entre causa e efeito como um modo de conexão entre duas coisas de tal maneira que a ocorrência de uma é tomada sempre como um indício da ocorrência da outra. E que, aconteça como acontecer a dupla ocorrência – seja concomitantemente, seja em sucessão, seja por vizinhança, seja não -, ela será de tal sorte que um dos eventos – a causa - é sempre tomado como anterior ao outro – o efeito -, isto é, como contendo as condições da ocorrência deste. Assim definida, a noção de "causa" pode ser tratada, no plano formal, a partir de relações de implicação[31]. Uma proposição enunciando que algo *A* é causa de algo *B* pode ser convertida, segundo as regras da notação leibniziana, em uma proposição da forma "*B é A*", ou seja, "$A = BY$" ou "$A \oplus Y = B$"[32]. Assim sendo, poderia ser sugerido que, de acordo com Leibniz, se algo *A* é causa de algo *B*, então *A* poderia ser tratado como integrando ou estando envolvido em alguma definição de *B*.

Esta conclusão, embora não seja de todo incorreta, é não obstante imprecisa. De fato, é possível entender a causa como constituindo ou integrando uma definição daquilo de que é causa. Mas nem tudo que constitui ou integra uma definição de algo é causa deste algo. Leibniz restringiu a correlação entre causa e termo em uma definição às definições causais, ou

[30] *Recherches générales*, pp. 109-110.
[31] Implicação, antes que equivalência, visto que a relação de causa e efeito é tal que um é tomado unicamente como um indício do outro, e não como indissociavelmente ligado a este. Esta natureza peculiar do tipo de vínculo entre eventos afirmado em relações causais justifica que Leibniz tenha caracterizado a causa como um coinferente, antes que como um simples inferente, do efeito.
[32] Evidentemente, conforme o próprio Leibniz salienta, causa e efeito comportam-se de tal sorte que se pode tratar a relação de inferência indo tanto da causa ao efeito quanto do efeito à causa: não apenas a ocorrência da causa é um indício daquela do seu efeito, como também a ocorrência do efeito é um indício daquela de sua causa. Deve-se salientar contudo que, em virtude da anterioridade quanto à natureza da causa, isto é, assumido que é ela a conter as condições do efeito, a relação de implicação, como quer que se construa, deve ser interpretada de sorte a contemplar a anterioridade na ordem das razões, isto é, a posterioridade na ordem analítica, da causa. Isso quer dizer que, assumindo *A* como sendo a causa, e *B* como sendo o efeito, pode-se formalizar a relação entre *A* e *B* tanto como "*A é B*" quanto como "*B é A*". Mas isso de modo algum permite concluir que as interpretações de uma e outra destas formalizações sejam homogêneas; antes, elas devem contemplar a anterioridade de natureza da causa. Assim, a primeira formalização deve ser lida como "*A está contido em B*", ao passo que a outra deve ser lida como "*B contém A*". Esta inversão é análoga àquela que permite afirmar tanto da espécie que está contida no gênero quanto que o gênero está contido na espécie. Lembremos, no método segundo idéias o gênero é tomado como contido na espécie. No método segundo indivíduos é a espécie que é tomada como contida no gênero.

seja, àquele tipo de definições onde se expõe o procedimento de geração do definido. Segundo ele, algo *A* é causa de algo *B* se *A* é um *requisito* de um *modo de produção* de *B*:

> "Se uma vez posto que *A* existe segue-se que *B* existe (mesmo que não ao mesmo tempo) *A* será o *inferente*, *B* o *inferido*. Se, uma vez posto que *B* não existe segue-se que *A* não existe, *B* é a *condição* e *A* o *condicionado* (...). Se a condição é anterior por natureza ao condicionado é chamada *requisito*, e o condicionado é chamado *requerente*. Ser causa de alguma maneira ou conferir diz-se do que é o requisito de um modo de produção (...). O requerente que responde à causa como ao requisito é chamado *efeito*. Disso fica manifesto que não é necessário que a causa e o efeito existam simultaneamente, nem tampouco que não existam simultaneamente"[33].

Se "causa" pode ser definida como aquilo que está envolvido ou integra um determinado tipo de definição do seu efeito, então, pela própria natureza da relação entre definição e definido, pode-se dizer que, se todas as causas constituindo uma determinada definição causal de algo existem, então este algo também existe. Com efeito, conforme já foi anteriormente observado, o conjunto dos requisitos de uma coisa para Leibniz é a coisa, pela relação de identidade entre a definição e o definido. Assim sendo, e conforme já foi igualmente salientado, se se afirma a existência de cada um dos requisitos integrando uma certa definição de algo, então se afirma *ipso facto* a existência deste algo. E se a primeira afirmação é verdadeira, a segunda o é necessariamente. Leibniz permitiu-se traçar uma distinção entre "causa" *simpliciter* e "causa plena", que corresponderia justamente ao conjunto das condições necessárias e suficientes à produção da coisa:

> "Às vezes *Causa* é dito daquilo que é conferente* com o efeito, ou o que é um requisito, segundo o modo de produção que é suposto produzir a coisa. *Causa plena* é o inferente anterior por natureza ao inferido, ou que envolve todos os requisitos suficientes (isto é aqueles dos quais os demais requisitos se seguem). Deve-se notar aqui que o que envolve todos os requisitos de algum modo de produção envolve também todos os requisitos da própria coisa a ser produzida"[34].

A partir daí Leibniz pode extrair o que elegeu como uma "lei da natureza", e que formulou da seguinte maneira: "*A causa plena é igual ao efeito inteiro*":

> "Eis porque eu creio que no lugar do Princípio Cartesiano, poderia ser estabelecida uma outra *Lei da natureza* que considero a mais universal e a mais inviolável, a saber, *que sempre há uma perfeita Equação entre a causa plena e o efeito inteiro*. Ela não diz somente que os Efeitos são proporcionais às causas, mas mais, que cada efeito inteiro é equivalente à sua causa"[35].

---

[33] *LH IV, 7C, Bl 105-106 - Vorausedition*, pp. 1302-1303.
[34] Id. ibid. Sobre a noção de "conferente" <*conferens*> ver S. di Bella, *Il 'Requisitum' l*eibniziano come pars e ratio: tra inerenza e causalità, II, 2 e III, 1.
[35] GP III, pp.45-46.

Pode-se definir "causa plena" de algo como o conjunto das coisas cujo nome entra em uma definição causal desse algo. O efeito inteiro seria, correlativamente, o que é nomeado pelo nome equivalente à conjunção dos nomes elencados na causa plena. O efeito inteiro é aquilo que é produzido como resultado do procedimento de engendramento descrito na causa plena. É claro, Leibniz não negaria, que algo pode produzir mais do que o que se lhe atribui como efeito. Mas, nesse caso, o referido efeito deve ser estimado como sendo apenas uma parte do efeito da causa, e não o que Leibniz quer significar pela expressão "efeito inteiro"; e isso não suscita nenhuma dificuldade para o esquema formal leibniziano. Efetivamente, se uma parte dos termos descrevendo um modo de produção pode ser substituída por um certo nome como definição deste, então aquela parte descreve sua causa plena, e o nomeado por este é seu efeito inteiro. Neste sentido, pode-se dizer que a totalidade das coisas nomeadas pelos nomes comparecendo naquele modo de produção corresponde à causa daquele nomeado, e contém sua causa plena. Mas em tal circunstância, este não pode ser dela o efeito inteiro. O efeito inteiro da causa descrita pela totalidade dos nomes descrevendo o modo de produção corresponde ao que por este modo é engendrado, que é algo que deve poder ser descrito como a adição real dos nomes dos efeitos inteiros das causas parciais relativas ao modo de produção. Explicando mais claramente, pode-se dizer que se algo A é a causa plena de algo B, e se $A \oplus C$ é diferente de A, então pode-se dizer que $A \oplus C$ é causa de B, mas não que B seja o efeito inteiro de $A \oplus C$. O efeito inteiro de $A \oplus C$ deve ser um algo D qualquer cuja adição real a B é equivalente a $A \oplus C$.

Feitas estas considerações, venhamos às condições efetivas mediante as quais relações causais podem ser estabelecidas entre os existentes. Conforme já está claro, tais relações podem ser tomadas como exprimindo nexos de dependência entre proposições. Ora, a organização espaço-temporal dos existentes, sabemos, é o que permite dispô-los de modo a que exprimam a seqüência em que devem se combinar as proposições no que constituiria a suposta série analítica de todas as verdades descrevendo o mundo. Assim sendo, pode-se afirmar que a disposição espaço-temporal dos existentes deve ser tal que o que se determina como anterior ou posterior segundo relações espaço-temporais exprime, na ordem das causas, o que deve ser anterior ou posterior, isto é, o que deve ser tomado como causa ou como efeito. No que concerne ao espaço, as relações de causalidade entre existentes, se deixam estabelecer por uma regra como a seguinte: se algo cuja posição espacial determina a posição espacial de algo outro, e se ambos são concomitantes, o primeiro é considerado uma causa do segundo. Assim, por exemplo, o azul pode ser considerado uma causa do verde, já que este pode ser

explicado como um resultado da mistura de azul e amarelo. No que concerne à organização temporal dos existentes, pode-se estabelecer a seguinte regra: em uma mudança, isto é, em uma transição entre dois estados contraditórios, aquele que é anterior no tempo é *causa*; o outro é *efeito*[36].

Antes de finalizar esta parte, seria interessante abordar um assunto, ou melhor, apresentar o que poderia ser uma dificuldade a algumas afirmações feitas acima. Conforme visto anteriormente, as convicções leibnizianas sobre a natureza dos juízos causais não parecem exigir nenhuma restrição relativamente às condições de concomitância ou de vizinhança entre causa e efeito. Já foi assinalado que tudo o que se exige das relações espaciais e temporais envolvidas nos juízos de causalidade é que tais relações se façam de modo a observar a anterioridade quanto à natureza, a qual é constitutiva da definição de causa. Isso permitiu concluir que dois existentes ou dois eventos podem ser tomados em uma relação causal independentemente de serem concomitantes ou vizinhos. Esta conclusão todavia parece destoar de algumas afirmações do próprio Leibniz, afirmações que suscitam a suspeita de que este não aceitaria a possibilidade de ações à distância, ou seja, de que ele teria recusado a possibilidade de que corpos sem nenhuma vizinhança, sem nenhum contato, pudessem exercer ações sobre outros corpos[37].

Em seu acalorado debate com Newton - debate que tem lugar nas correspondências que troca com o newtoniano Clarke - Leibniz insiste reiteradas vezes que um pressuposto da gravitação universal, a saber, uma força de atração entre os corpos, não poderia ser admitido sem apelo à intervenção divina. Segundo ele, uma pura atração entre os corpos, sem nenhuma impulsão, só poderia ser aceita como conforme à real estrutura do universo mediante a suposição de um concurso extraordinário de Deus, o qual, seja por Si mesmo, seja por intermédio do trabalho dos anjos, estaria sempre a manipular os movimentos dos corpos celestes. Ele afirma:

> "Pois é uma estranha ficção fazer toda a matéria pesada; e mesmo em direção a toda outra matéria, como se todo corpo atraísse igualmente todo outro corpo segundo as massas e as distâncias; e isso por uma atração propriamente dita, que não seja derivada de uma impulsão oculta dos corpos: ao passo que o pêso dos corpos sensíveis em direção ao centro da terra deve ser produzido pelo movimento de algum fluído. E o mesmo vale para os outros pesos, como o dos planetas em direção ao sol, ou entre si. Um corpo jamais é movido naturalmente, a não ser por um outro corpo que o impele ao tocá-lo; e depois

[36] Ver *Recherches générales*, pp. 109-110.
[37] Para uma discussão a respeito, ver F. Kovach, *Action at distance in the cosmology and metaphysics of G. W. Leibniz*.

> disto ele continua até que seja impedido por um outro corpo que o toca. Toda outra operação sobre os corpos, é ou milagrosa ou imaginária"[38].

Para Leibniz, saliente-se, a necessidade da suposição do milagre na explicação dos fenômenos físicos não comparece como uma opção explicativa ao lado de outras. Para ele, esta necessidade denuncia o equívoco da teoria. Ele considera que, para uma teoria que se pretenda explicativa dos fenômenos naturais seja aceitável, não basta que suponha ou postule que Deus teria regulado os existentes de tal ou tal outra maneira; é preciso supor ainda que Ele o teria feito de um modo que se coadune com as possibilidades das coisas, isto é, sem milagres[39]:

> "Vê-se que o Sr. Bayle crê que tudo o que se faz por leis gerais faz-se sem milagre. Mas eu já mostrei suficientemente que se a lei não é fundada em razões e não serve para explicar o evento pela natureza das coisas, ela não pode ser executada senão por milagre. Como, por exemplo, se Deus tivesse ordenado que os corpos devessem se mover em linha circular, Ele teria tido necessidade de milagres perpétuos ou do ministério dos anjos para executar esta ordem; pois é contrário à natureza do movimento, em que o corpo deixa naturalmente a linha circular para continuar na reta tangente se nada o retém. Não basta portanto que Deus ordene simplesmente que um machucado excite um sentimento agradável, é preciso encontrar meios naturais para isso"[40].

Isso estando dito, a dificuldade pode ser exposta da seguinte maneira: embora nada, no que se apresentou como a estrutura formal dos juízos de causalidade, exija que se restrinja os juízos causais estabelecendo relações de influências entre corpos àquele tipo de relação em que um contato direto tem lugar, Leibniz parece ter visto, de algum modo, uma impossibilidade de se estender a pretensão de legitimidade dos juízos causais àqueles juízos que afirmam relações de influência entre corpos que não têm nenhum contato entre si. Para tentar solucionar esta dificuldade, examinemos mais atentamente o que está envolvido na noção de causa em geral.

É sabido que um juízo causal como, por exemplo, "*A causa B*", pode ser expresso na fórmula "$C = B$", onde "$C = (A \oplus D)$ ", quer dizer, C seria a causa plena do efeito inteiro B. É também sabido que, se a relação entre C e B exprime-se segundo uma relação de equivalência,

---

[38] Quinta carta a Clarke, § 35 – GP VII, pp. 397-398. Ver também §§ 118, 122 e 123 – GP VII, pp. 418-419.

[39] As razões de Leibniz para estimá-lo devem estar, a esse ponto, claras. Se nenhuma outra justificação pode ser dada para uma proposição verdadeira a não ser a vontade ou a intervenção divina, então uma tal proposição, embora seja verdadeira, nem é uma identidade, nem pode ser suposta redutível a uma identidade por análise. Com efeito, se tal proposição pudesse ser considerada redutível, por análise, a uma identidade, então a vontade divina poderia ser tornada obsoleta como condição de justificação da sua verdade. Ora, a indemonstrabilidade de uma verdade não idêntica para Leibniz é, sabemos, inconsistente com a caracterização da verdade, a qual exige que toda proposição verdadeira não idêntica seja redutível, por análise, a uma identidade, ainda que tal redução acarrete o infinito.

[40] *Teodicéia*, III, §355.

então ela unicamente será verdadeira se *C* e *B* se resolverem nos mesmos elementos primitivos. *C* e *B* devem ser supostos, portanto como constituídos dos mesmos termos. Ora, o correlato desta suposição no plano ontológico é que, a cada vez que *C* se encontrar instanciado no mundo, aí também *B* será instanciado. Mais precisamente, se *C* é causa plena de *B*, então deve ser suposto sempre que, *C* ocorrendo, *B* deve igualmente ocorrer, e que a seqüência de eventos que torna "*C existe*" verdadeira deve ser exatamente a mesma seqüência de eventos que torna "*B existe*" verdadeira. Partindo daí, examinemos o que significaria tomar dois eventos efetivos, quer dizer, duas ocorrências ou substâncias atualmente dadas, digamos, *E* e *F*, das quais a primeira seria a causa plena da outra (efeito inteiro), não obstante uma e outra, por suposição, não pudessem se resolver em uma mesma seqüência de eventos. Nesse caso, a equivalência entre *E* e *F* deveria ser reconhecida como indemonstrável, quer dizer, falsa, uma vez que a irredutibilidade no plano dos eventos deveria ser transferida ao plano dos termos que os simbolizam. Em uma palavra, os termos em que *E* e *F* se deixam resolver seriam nesse caso distintos e irredutíveis, o que basta para a falsidade da equivalência afirmada entre eles[41].

Esta estimação, pode-se dizer, apenas ilustra o que se deve conceder se se leva em conta as exigências que espaço e tempo são estimados satisfazer. Conforme já foi visto anteriormente, um e outro são supostos regras mediante as quais os existentes podem ser dispostos de modo a verificar absolutamente todas as infinitas verdades existenciais. Espaço e tempo devem, por conseguinte, permitir um ordenamento dos existentes de modo a que estes exprimam as seqüências analíticas das verdades existenciais. Ora, conforme o exemplo acima deixa ver, a disposição em que se encontram um e outro torna ininteligível a verdade de "*E é causa plena de F*". Esta verdade contradiz a própria exigência que espaço e tempo são supostos satisfazer, qual seja, de que o ordenamento espaço-temporal exprima, de algum modo, a disposição das verdades existenciais nas suas relações de dependência, por assim dizer, umas em relação às outras e a Γ. A conclusão a que se deve chegar é que a causa plena de uma determinada ocorrência é sempre um processo que traça uma única série contínua, seja no espaço, seja no tempo, seja em ambos, a qual tem aquela ocorrência como ponto culminante.

---

[41] A supor que *E* e *F* pudessem se resolver nos mesmos termos gerais, então um poderia realmente ser considerado causa e o outro efeito; mas não um em relação ao outro, e sim em relação a outras ocorrências *E'* e *F'* as quais satisfizessem a condição acima exposta. No caso do primeiro *E*, deveria ser suposto que seria exatamente uma mesma seqüência de acontecimentos a tornar "*E existe*" verdadeira e *F' existe*" verdadeira. No caso de *F*, deveria ser também uma mesma seqüência de acontecimentos a tornar "*E' existe*" verdadeira e "*F existe*" verdadeira. Resumindo, os dois pares *E,F'* e *E',F* seriam, na verdade, dois pares de eventos instanciando

Observa-se com isso que a crítica de Leibniz a Newton não se dirige propriamente à suposição de uma atração entre corpos distantes. Tal atração poderia de fato ser admitida como a aparência resultante de uma certa influência de alguns corpos sobre outros. O que Leibniz recusa unicamente é a admissão de que uma tal influência possa se exercer sem que se precise supor nenhum elemento que, por assim dizer, "veicule" aquela influência[42]. Em uma palavra, o que Leibniz recusa é que corpos, separados por um espaço suposto absolutamente vazio, possam exercer uma influência uns sobre os outros:

> "Eu havia objetado que uma Atração propriamente dita, ou *à la* Escolástica, seria uma operação em distância, sem meio. Responde-me que uma Atração sem meio seria uma contradição. Muito bem: mas como se entende portanto, quando se quer que o Sol através de um espaço vazio atraia o globo da terra? Será que é Deus quem serve de meio? Isto seria um milagre; se jamais houve [milagre], isso ultrapassaria as forças das criaturas.
>
> (…)
>
> 'Esse meio de comunicação é (diz-se) invisível, intangível, não mecânico. Pode-se acrescentar com o mesmo direito, inexplicável, não inteligível, precário, sem fundamento, sem exemplo"[43].

Na verdade, exprimindo a questão em termos mais gerais, pode-se dizer que a crítica de Leibniz a Newton centra-se fundamentalmente na tese, diria Leibniz, pressuposta na cosmologia daquele, de que uma relação de expressão qualquer entre duas ocorrências dissociadas, seja no espaço seja no tempo, possa ser afirmada de tal modo que o percurso dos eventos permitindo passar de um ao outro se faça por saltos – claro, seja no espaço seja no tempo. Pois em tal caso, em virtude da própria função que espaço e tempo são supostos desempenhar, um salto também se deveria supor na seqüência analítica culminando em Γ, o qual fosse correlativo ao lapso seja no espaço seja no tempo. Ora, um tal salto no plano proposicional corresponderia a uma verdade incapaz de satisfazer as exigências da noção intensional de verdade; pois ele signfica que uma proposição existencial qualquer, afirmando uma certa relação entre dois termos distintos, seria verdadeira sem contudo ser analisável. Leibniz manifesta-se a respeito da seguinte maneira:

> "Visto que tudo é produção constante <*perpetua*> de Deus e, como dizem, seria feito por criação contínua, por que Ele não poderia, por assim dizer, transcriar um corpo de um lugar em um lugar distante, deixando um hiato seja de tempo, seja de lugar, por exemplo produzindo um corpo em *A*, e logo a seguir em *B*, etc? A experiência ensina que isto não ocorre, mas o mesmo é comprovado pela razão da ordem que faz *com que quanto mais as coisas são desveladas* <*discutiuntur*>*, mais o intelecto se satisfaz*, o que não ocorre por

---

uma única regra de causalidade; isto é, eles verificariam na verdade juízos distintos descrevendo fatos distintos sob a suposição de uma mesma regra de causalidade.

[42] Para uma discussão a este respeito, ver F. Kovach, op. cit.

[43] GP VII, §118 e §120.

> saltos, em que a análise nos conduz a por assim dizer até $\alpha\rho\rho\eta\tau\alpha$.. Assim, portanto, penso que o mesmo se dá não apenas para transições de lugar a lugar, mas também de forma a forma ou de estado a estado. Com efeito a experiência refuta todas as mudanças por salto, e não penso que uma razão *a priori* possa ser aduzida contra um salto de lugar a lugar a qual não sirva também contra um salto de estado a estado"[44].

Deve-se concluir dessas considerações que o motor da crítica de Leibniz à teoria newtoniana neste particular reside em que, para ele, tal teoria viola o princípio de continuidade. Este princípio exige que os existentes se distribuam no espaço e no tempo de modo a contemplar a solução de continuidade suposta haver entre as proposições essenciais e existenciais relativamente à análise. A recusa de uma descontinuidade nos acontecimentos, seja no tempo, seja no espaço, manifesta-se na recusa de um lapso de tempo qualquer, ou de que um lugar houvesse, que fossem vazios. Com respeito ao tempo, isto quer dizer que nenhum decurso temporal pode haver se a mínima mudança não pode ser observada. Com respeito ao espaço, isto se reflete na teoria do "*plenum*", ou seja, na recusa do vácuo[45].

Essas considerações permitem concluir que a recusa de descontinuidade no tempo e no espaço para Leibniz tem um alcance bem mais amplo e visa um alvo bem mais abrangente que unicamente atender às exigências de objetividade dos juízos causais. Conforme as observações acima deixam ver, a recusa do vazio e do lapso temporal é na verdade uma decorrência da exigência de continuidade suposta vigir na análise das verdades de existência. E se a existência é suposta se caracterizar pela máxima compossibilidade, então ela deve se traduzir em um *maximum* de existentes no espaço e no tempo. Para melhor compreender as conseqüências desta exigência, suponhamos, primeiramente um salto no tempo. Um tal salto signficaria que o mundo se aniquilaria em um suposto tempo t_1, para mais tarde ressurgir em um tempo t_2, seja idêntico a como era, seja diferente. Se idêntico, diria Leibniz, a suposição do salto é quimérica; pois não tendo havido mudança alguma no mundo, nenhum decurso temporal teria realmente ocorrido. Lembremos, o tempo é a ordem das coisas que ocorrem sucessivamente; se nenhuma sucessão tem lugar, nada existe para ser ordenado; portanto a mensuração temporal ela mesma não se aplica. Se, por outro lado, uma modificação tem lugar durante este lapso de tempo, então é preciso que esta modificação seja explicável como uma relação causal entre o estado do mundo em t_1 e o estado do mundo em t_2. De outro modo uma proposição descrevendo uma mudança seria verdadeira e contudo indemonstrável, o que viola uma imposição da noção intensional de verdade.

---

[44] GP II, pp. 168-169.

[45] Para algumas considerações históricas a respeito, ver F.S. Northrop, *Leibniz's Theory of Space*.

Um salto no espaço poderia ser compreendido como uma região do universo em que absolutamente *nada* existisse. Claro, uma tal região não poderia estar situada no "caminho", por assim dizer, de quaisquer eventos entre os quais fosse possível estabelecer uma relação qualquer de influência ou expressão. Pois nesse caso, conforme já observado acima, aí se deveria pressupor um *plenum* como o veículo da influência, ou como um pressuposto da explicabilidade da expressão. O vácuo de que se trata aqui deveria ser suposto como um canto do espaço que simplesmente houvesse sem ser desfrutado pelos existentes. Ora, diria Leibniz, uma tal suposição contraria a própria natureza do espaço enquanto regra de ordem. Se o espaço é um princípio ordenador dos coexistentes, então não faz sentido supor um puro espaço sem existentes. Isso seria, com efeito, tomar o espaço como sendo ele também um existente, como sendo uma espécie de receptáculo dentro do qual os existentes estão. A considerar o espaço desta maneira, e a assumir a hipótese do espaço vazio, a tese da máxima compossibilidade da existência seria violada. Pois, um espaço puramente vazio corresponderia, no plano proposicional, à falsidade de uma proposição existencial qualquer da forma "*A existe*", a qual seria todavia compossível com "*Γ é*". Pois, argumentaria Leibniz, nenhuma incompatibilidade haveria, com todos os demais coexistentes com aquele espaço vazio, um suposto existente que pudesse ocupar o referido espaço. Leibniz sustenta:

> "Igualmente, querer o Vazio na Natureza, é atribuir a Deus uma produção muito imperfeita; é violar o grande Princípio da necessidade de uma *razão suficiente*, que muita gente tem na boca, mas não conhece sua força, como eu mostrei por último, mostrando por este Princípio que o espaço não é senão uma ordem das coisas, como o tempo, e de modo algum um Ser absoluto. Sem falar de várias outras razões contra o Vazio e os Átomos, eis aqui as que eu tomo da perfeição de Deus e da *razão suficiente*. Eu coloco que toda perfeição que Deus pôde colocar nas coisas sem derrogar as outras perfeições que aí estão foi colocada. Ora, imaginemos um Espaço inteiramente vazio, Deus poderia ter aí colocado alguma matéria sem derrogar em nada a todas as outras coisas: então ele a colocou: portanto, não há Espaço inteiramente vazio: portanto, tudo é pleno"[46].

Antes de finalizar esta parte, é mister salientar que a recusa do vácuo no espaço e do vazio das formas no tempo não implica a assunção de que todas as formas possíveis vêm à existência. Com efeito, unicamente as formas compossíveis com "*Γ é*", assim como todas as formas necessárias à verificação das verdades compossíveis com "*Γ é*" podem e devem ser supostas existentes. A recusa do vazio das formas restringe-se, portanto, ao que responde aos requisitos necessários à possibilidade das mudanças das substâncias, sem afetar a imposição de que unicamente aqueles seres compossíveis com o que é descrito em "*Γ é*" virão à existência.

Formas substanciais mônadas e *conatus*

A infinitude que se deve supor nas substâncias com suas mudanças conduziria Leibniz a recusar a existência de átomos, compreendidos aqui como existentes indivisíveis, quer dizer, incomplexos, o que ele caracteriza como corpos perfeitamente duros[47]. Assim entendidos, os átomos não seriam o que comumente compreendemos como átomos, a saber, aquelas partículas de matéria admitidas como divisíveis em partes de natureza diferente. Os átomos tais como Leibniz os considera seriam caracterizados como existentes indivisíveis, quer dizer, partículas das substâncias (corpos) as quais não se prestariam à subdivisão. Ora, tais seres são contraditórios com a infinitude que se deve supor na análise das verdades contingentes, já que a eles deveriam corresponder nomes simbolizando existentes cuja possibilidade seria compreendida por si e imediatamente. Ora, se houvesse existentes cuja possibilidade fosse compreendida por si e imediatamente, então se poderia dizer que a análise das verdades existenciais seria indefinidamente extensa, mas não infinita; o que seria assumir o que já foi recusado, a saber, que a diferença entre necessidade e contingência é de natureza lógica, e não psicológica. Leibniz pondera:

> "Certamente se os corpos fossem compostos de átomos, tudo se reduziria precisamente a uma mesma coleção de átomos, enquanto átomos novos não viessem de fora se misturar; como se fosse suposto o Mundo de Epicuro, dos outros separado por intermundos. Mas um tal mundo seria uma máquina que uma criatura finita poderia conhecer perfeitamente, o que seguramente não tem lugar no mundo"[48].

A negação da existência dos átomos tem, portanto, na filosofia leibniziana, um caráter eminentemente lógico: ela é a contrapartida ontológica da assunção de que a diferença entre proposições necessárias e contingentes pode ser tratada em termos da diferença entre análise finita e análise infinita.

Esta raiz lógica da tese ontológica todavia não é suficiente para contemplar uma outra exigência, esta ligada à noção intensional de verdade: a de que, embora não tenha fim, a análise de uma proposição existencial deve ter um limite que, sabemos, deve ser uma proposição essencial indemonstrável: seja uma identidade seja uma contradição. Se tal análise não tivesse um - e aquele - limite, sabemos também, proposições existenciais não teriam valor de verdade; o que signficaria que a existência seria impossível. Se o mundo é suposto satisfazer todas as exigências e suposições decorrentes da consideração das verdades

---

[46] GP VII, p. 378.
[47] Cf. *N.E.*, II, xxvii, §3 – p. 180.

existenciais como demonstráveis no infinito, então ao limite da demonstração das verdades existenciais deve corresponder, no mundo, o limite da infinita decomponibilidade dos existentes e suas alterações. Este limite, não obstante não possa ser um átomo – não possa ser uma substância cuja possibilidade se compreende por si -, deverá conter em si os requisitos ontológicos necessários para que a atualidade da existência seja inteligível; quer dizer, para que se compreenda a possibilidade de que as substâncias existam efetivamente, e de que sofram as modificações que sofrem efetivamente.

As preocupações de Leibniz com respeito a um tal limite tornam-se manifestas já poucos anos depois da publicação, nas *Acta Eruditorum* da sua *Nova Methodus*. No que ficaria conhecido como *Discurso de metafísica* e na subseqüente correspondência que mantém com o teólogo Arnauld, Leibniz já esboça as teses fundamentais vinculadas ou decorrentes da consideração do que podemos abordar aqui como o limite da decomponibilidade das substâncias. A partir daí, e ao longo das três décadas que culminariam com a redação da *Monadologia*, Leibniz faria inúmeras reflexões sobre o tema, seja em pequenos trabalhos que viriam ou não a ser publicados, seja em cartas, das quais valeria destacar aquelas que trocaria com o professor de física holandês Burcher de Volder. Nesse interregno (entre a redação do *Discurso de metafísica*, com as correspondências com Arnauld – que introduziriam as teses às quais se dedicará doravante aqui – e aquela dos *Princípios da natureza e da graça* e da *Monadologia* – nas quais Leibniz apresentaria suas teses em sua versão mais acabada e sistemática), um outro momento merece ser destacado. Trata-se daquele em que o filósofo finalmente torna público, no *Journal des Savants* de Paris (junho de 1695) o que pleitearia ser um "*Novo Sistema da natureza e da comunicação das substâncias, tanto quanto da união que há entre a alma e o corpo*". Após essa publicação, uma longa e controversa discussão viria a público no *Journal* de Paris, nas *Acta* de Leipizig, e na *Histoire des ouvrages des savants* na Holanda, na forma de artigos contendo tanto as objeções às teses defendidas no *Novo sistema* quanto o que Leibniz consideraria a resposta àquelas objeções.

Dificilmente se poderia imaginar que, ao apresentar pela primeira vez suas teses a Arnauld, Leibniz já dispusesse de um corpo teórico acabado, o qual resistiria incólume a todas as objeções que lhe seriam dirigidas, permanecendo inalterado até seu desenlace na *Monadologia*. Como denunciam as mudanças terminológicas constatáveis por uma comparação dos diferentes estudos leibnizianos relativos ao tema, Leibniz certamente teria se

---

[48] Αποκαταστασιζ παντον - *La Restitution universelle*, pp. 72-73. "Se o mundo fosse realmente um Agregado de Átomos, poderia ser conhecido com precisão por uma mente finita suficientemente habilitada <*nobili*>" (GP II, p. 409). Ver ainda GP IV, pp. 555-556.

valido das inúmeras discussões sobre suas teses para aprofundá-las e aperfeiçoá-las, desenvolvendo uma terminologia própria e específica, que ele estimaria, quaisquer que fossem suas razões, mais adequada para marcar as diferenças entre sua filosofia e aquela dos filósofos do seu tempo, sejam os reformadores, sejam os escolásticos. As mudanças observadas no percurso leibniziano, como não poderia deixar de ser, não são interpretadas de maneira homogênea pelos estudiosos da filosofia leibniziana. Há quem veja aí uma grande metamorfose na qual teses fundamentais seriam abandonadas ou assumidas, tendo como resultado teorias que poderiam ser contrapostas como doutrinas filosóficas distintas[49]. Outros estudiosos consideram que as mudanças que se observariam nesse período não seriam suficientes para que se pudesse realmente sustentar uma mudança de paradigma por parte de Leibniz[50]. Conforme esses autores, as teses fundamentais já esboçadas nos anos oitenta teriam sido apenas melhor aprofundadas nos trabalhos subseqüentes; ou ao menos elas não apresentariam nenhuma incompatibilidade com aquelas neles defendidas.

Nãs páginas que se seguem, não se pretenderá abordar o teor da controvérsia entre os estudiosos de Leibniz, isto é, não se tratará especificamente dos argumentos sobre os quais se baseia cada intérprete para sustentar ou recusar uma coerência entre as teses filosóficas fundamentais por Leibniz defendidas ao longo desses trinta anos. Os benefícios que um tal estudo certamente trariam para a compreensão da filosofia de Leibniz onerariam este estudo com uma investigação cuja minúcia ultrapassa os propósitos de esclarecimento que se tem por ora em vista. Renunciando, pois, àqueles benefícios, contentemos-nos apenas em examinar o que se seguiria – tendo por fio condutor as conclusões já obtidas aqui - da conclusão relativa à exigência de um limite na decomposição das substâncias, confrontando os resultados desse exame com as teses por Leibniz sustentadas nos diferentes períodos da constituição do seu novo sistema.

A respeito, é preciso notar que, já em suas cartas a Arnauld, Leibniz insiste obstinadamente na necessidade de se supor um limite da decomponibilidade das substâncias. Seus argumentos têm sempre como pilar esta exigência fundamental, de que se nenhum princípio de unidade intrínseco aos existentes se puder supor, então a sua própria existência resulta ininteligível:

---

[49] Conforme Catherine Wilson (*Leibniz's metaphysics: a historical and comparative study*), três "Metafísicas" distintas e irredutíveis entre si teriam sido construídas por Leibniz no período entre 1686 a 1714.

[50] Ver por exemplo D. Rutherford, *Leibniz and the Rational Order of Nature*; Antonio Lamarra, *Substantial forms and monads. The 'Système nouveau' in comparison with the 'Principes de la nature et de la grâce'*; e G. Parkinson, *Substantial forms in the 'Système nouveau' and related works.*

"Se a opinião que tenho, de que a substância requer uma verdadeira unidade, fosse fundada apenas em uma definição que eu teria forjado contra o uso comum, *isso seria apenas uma disputa de palavras*, a não ser que eu tivesse notado ou distinguido nela uma noção inconvenientemente negligenciada pelos outros. Mas além de terem os filósofos comuns tomado este termo mais ou menos do mesmo modo *distinguendo unum per se et unum per accidens, formamque substantialem et accidentalem, mixta imperfecta et perfecta naturalia et artificialia*, eu tomo as coisas de [um nível] bem mais elevado, e deixando assim os termos: *eu creio que lá, onde não há senão seres por agregação, não haverá nem mesmo seres reais*; pois todo ser por agregação supõe seres dotados de uma verdadeira unidade, porque ele não tira sua realidade senão da [realidade] daqueles dos quais é composto, de sorte que ele não terá absolutamente nenhuma, se cada ser do qual ele é composto for ainda um ser por agregação; ou é preciso ainda procurar um fundamento da sua realidade que desta maneira, se é preciso sempre continuar a procurar, não se pode jamais encontrar. Eu concordo, senhor, que em toda a natureza corporal não há senão máquinas (que freqüentemente são animadas), mas eu não concordo *que não haja senão agregados de substâncias*, e se há agregados de substâncias, é preciso também que haja verdadeiras substâncias das quais resultam todos os agregados. É preciso portanto chegar necessariamente ou aos pontos matemáticos, dos quais alguns autores compõem a extensão, ou aos átomos de Epicuro e do sr. Cordemoy (que são coisas que o senhor rejeita como eu), ou bem é preciso confessar que não se encontra nenhuma realidade nos corpos; ou enfim é preciso reconhecer aí algumas substâncias que tenham uma verdadeira unidade"[51].

A essas "substâncias" que devem comportar uma verdadeira unidade, Leibniz se referiria, no *Discurso de metafísica* e nas cartas que enviaria a Arnauld, geralmente pela expressão "*formas substanciais*"[52], expressão que preservará ainda no seu *Système nouveau* ao

---

[51] GP II, p.96 – G. Le Roy, p. 164 (ver ainda GP II, pp.72-73, e p. 120 - §3). Adiante, continua:

"Parece também que o que faz a essência de um ser por agregação não é senão uma maneira de ser daqueles do qual ele é composto, por exemplo o que faz a essência de um exército não é senão a maneira de ser dos homens que o compõe. Esta maneira de ser supõe portanto uma substância cuja essência não seja uma maneira de ser de uma substância. Toda máquina também supõe alguma substância nas peças das quais é feita, e não há nenhuma multiplicidade sem verdadeiras unidades. Para resumir, eu considero como um axioma esta proposição idêntica que não é diversificada senão pelo acento, a saber *que o que não é verdadeiramente **um** ser, também não é verdadeiramente um **ser***. Sempre se acreditou que o um e o ser são coisas recíprocas. Uma coisa é o ser, outra coisa é seres; mas o plural supõe o singular, e lá onde não há um ser, haverá ainda menos vários seres. Que se pode dizer de mais claro? Eu acreditei portanto que me seria permitido distinguir os Seres por agregação das substâncias, visto que estes Seres não têm sua verdadeira unidade senão no nosso espírito, que se funda sobre as relações ou modos das verdadeiras substâncias. Se uma máquina é uma substância, um círculo de homens que se tomam pelas mãos o será também, e também um exército, e enfim toda a multiplicidade de substâncias.

'Eu não digo que não há nada de substancial ou nada senão aparência nas coisas que não têm uma verdadeira unidade, pois eu concordo que elas têm sempre tanta realidade ou substancialidade quanto há verdadeira unidade no que entra na sua composição.

'O senhor objeta, senhor, que poderá ser da essência do corpo não ter uma verdadeira unidade, mas será portanto da essência do corpo ser um fenômeno, desprovido de toda realidade, como seria um sonho regulado, pois os próprios fenômenos como o arco-íris ou como um amontoado de pedras seriam totalmente imaginários, se eles não fossem compostos de seres que têm uma verdadeira unidade".

[52] *Discurso de metafísica*, §10 e §11. No que tange às cartas enviadas a Arnauld, é digno de nota que a expressão "forma substancial" se substitui por vezes a "enteléquia", da qual Leibniz se serviria nos rascunhos àquelas cartas*. Esta derradeira expressão continuará a ser empregada até mesmo na *Monadologia*, conforme se lê no §18 desse texto.

* Comparar a carta de 9 de outubro de 1687 (*Le Roy*, p. 187) com a minuta conservada em Hanover (GP II, pp. 119 e 120).

tratar daquilo a que aí se refere também por apelações intrigantes, como "átomos de substância"[53] ou "átomos formais":

> "No começo, quando me libertei do jugo de Aristóteles, fui dar no vazio e nos Átomos, pois é o que melhor preenche a imaginação. Mas tendo retornado, depois de várias meditações, percebi que é impossível encontrar *os princípios de uma verdadeira Unidade* na matéria sozinha ou naquilo que não é senão passivo, visto que tudo aí não é senão uma coleção ou amálgama de partes até o infinito. Ora, a multiplicidade não podendo ter sua realidade senão de *unidades verdadeiras* que vêm de fora e são outra coisa que os pontos dos quais consta que o contínuo não pode ser composto; portanto, para encontrar *estas unidades reais*, eu fui constrangido a recorrer a um átomo formal, visto que um ser material não poderia ser ao mesmo tempo material e perfeitamente indivisível, e dotado de uma verdadeira unidade. Foi preciso portanto evocar e como que reabilitar as *formas substanciais*, tão desprezadas atualmente, mas de uma maneira que as tornasse inteligíveis e que separasse o uso que delas se deve fazer, do abuso que delas se fez"[54].

Finalmente, na *Monadologia*, essa exigência de limite é ainda contemplada pelo que então designará *Mônada*[55], conforme se pode verificar na leitura dos dois primeiros parágrafos do opúsculo:

> "A *Mônada*, da qual falaremos aqui, outra coisa não é que uma substância simples, que entra nos compostos; *simples*, quer dizer, sem partes.
> 'E é preciso que haja substâncias simples, visto que há compostos; pois o composto outra coisa não é que uma reunião, ou *agregado*, de simples".

A própria exigência que subjaz à necessidade da suposição das formas substanciais delimita o modo como devem ser concebidas. Em primeiro lugar, por corresponder, no mundo, ao limite da demonstração das verdades existenciais, devem ser supostas como encerrando as condições para que se possa compreender *a priori* a possibilidade, ou antes, a compossibilidade das substâncias, assim como de suas mudanças. Em segundo lugar, devem ser supostas indivisíveis e indestrutíveis. Indivisíveis porque são o limite de toda a decomposição das substâncias. Sua divisibilidade, na verdade, corresponderia, no plano proposicional, à sua definibilidade. Mas neste caso, a verdade afirmando sua existência não poderia ser uma identidade indemonstrável, como é suposto. Por via de conseqüência, se as formas substanciais devem ser o limite que estamos procurando, devem ser supostas

[53] GP IV, p. 561.
[54] GP IV, pp. 478-479; ver também p. 561. No *Novo sistema*, embora se sirva tanto da expressão "formas substanciais" quanto de "enteléquias primeiras", Leibniz declara preferir o termo "forças primitivas", o qual considera mais inteligível (Ver GP IV, pp. 473 e 479).
[55] É mister observar que, não obstante não haja ocorrências da palavra "mônada" no opúsculo publicado no *Journal des Savants* de junho 1695, a formulação da noção por ela veiculada é, se não anterior, ao menos contemporânea àquela publicação. Com efeito, é sabido que, apenas um mês depois em uma carta endereçada ao Marquês de l'Hopital, Leibniz empregaria a expressão "Monas" para se referir às condições de unidade substancial (GM I/II, p. 295).

necessariamente indivisíveis. Indestrutíveis por sua indefinibilidade. Conforme foi visto, a destrutibilidade nas substâncias exprime-se, no plano proposicional, pela supressão de um termo à definição que institui seu gênero. Ora, as formas substanciais sendo supostas indefiníveis[56], devem, por via de conseqüência, ser supostas indestrutíveis[57].

Por estas mesmas razões, as formas substanciais devem ser supostas ingeráveis, se nos é permitido servir desse barbarismo inspirado nas expressões de Leibniz[58]. Com efeito, uma geração exprime-se, proposicionalmente, pela adição real de certos nomes a certos outros nomes de modo a que daí resulte a seqüência de nomes que constitui a definição de um certo gênero de substância. Ora, se a simplicidade das formas substanciais exclui a possibilidade de que sejam definíveis, a única maneira mediante a qual poderiam ser descritas como geradas seria por uma proposição da forma "*A surgiu*" onde *A* seria o símbolo de uma forma substancial. Mas neste caso se deveria supor que, em algum momento do tempo, a proposição teria sido falsa; ora, se assim é, a proposição afirmando a realidade de *A* não poderia ter a forma de uma identidade, como é suposto que tenha se a referida forma se encontra no mundo. Pois, se a forma é suposta corresponder ao limite da demonstração de uma verdade existencial, que é suposto uma identidade, então tanto quanto o valor de verdade deve ser suposto alterável, nesta exata medida a forma deve ser suposta gerável. Resumindo, se uma forma substancial surgisse ou fenecesse no mundo, então princípios anteriores a esta forma deveriam ser supostos para explicar tal surgimento ou fenecimento. Mas neste caso, as formas substanciais não desempenhariam o papel que são supostas desempenhar, qual seja, de constituir as condições permitindo a absoluta inteligibilidade das substâncias e suas mudanças[59].

---

[56] "Indefinível" não se entende aqui como qualificando aquilo que não pode ser caracterizado de nenhuma maneira. "Indefinível" designa unicamente aquilo cuja explicação não envolve nenhum termo simbolizando um existente; ou seja, aquilo cuja caracterização não pode se resolver em uma adição real de termos simbolizando substâncias no mundo. A indefinibilidade das formas substanciais deve ser compreendida, nesse sentido, como significando que o único modo aceitável de se caracterizar estas formas consiste na sua explicitação enquanto princípios da possibilidade dos existentes. Neste sentido, claro, os existentes comparecem na caracterização das formas substanciais, mas não como algo que constitua essas formas, quer dizer, como algo que entre na sua composição; antes, eles aí comparecem unicamente como algo resultante destas formas, e, por conseguinte, como algo que as pressupõe.

[57] Se as formas substanciais são supostas os princípios permitindo compreender a compossibilidade das modificações sofridas pelas substâncias, então não podem ser elas mesmas sujeitas a mudanças. De outro modo algo anterior a elas deveria ser suposto que fosse capaz de tornar sua mudança inteligível. Mas em tal caso, obviamente, elas não satisfariam as condições para ser estimadas os princípios a partir dos quais tudo o que acontece no mundo é tornado inteligível.

[58] Ver por exemplo GP II, p. 75.

[59] Ver a respeito, Carta a Arnauld de 28 de novembro/08 de dezembro de 1686 – GP II, pp. 75-76 (ver também pp. 72-73). Ver ainda *Novo sistema* – GP IV, p. 474, *Principes da natureza e da graça*, §2 – GP VI, p.598 e *A monadologia*, §3 - §5 – GP VI, p. 607.

Sendo as supostas reais unidades do mundo, as formas substanciais não podem, evidentemente, compartilhar com as substâncias o mesmo caráter provisional. Conforme foi assinalado em páginas anteriores, as substâncias, tais como são identificadas no mundo, são instituições: sua unidade e a individualidade de suas instanciações depende do modo como os gêneros de substâncias foram instituídos pelas definições. Ora, se as formas substanciais são aquilo que permite compreender *a priori* a compossibilidade e as mudanças das substâncias, então elas contém em si as condições da compreensão *a priori* da compossibilidade com "Γ *é*" de cada uma das definições instituindo gêneros de substâncias no mundo. Elas constituem aquilo a partir de quê se poderia considerar as definições essenciais relativas aos referidos gêneros. É claro que tais formas não tornam as definições provisionais a partir das quais dividimos o mundo equivocadas ou obsoletas. Antes pelo contrário, elas encerram aquilo que permite pretender que, se uma determinada definição encontra-se instanciada no mundo, então é legítimo supor que tal definição tenha um fundamento permitindo compreender *a priori* sua compossibilidade com "Γ *é*". E correlativamente, que elementos há no mundo permitindo compreender *a priori* a compossibilidade com os existentes das substâncias que caem sob a referida definição. Antes, pois, que descartar ou serem inconsistentes com a divisão do mundo conforme definições provisionais, as formas substanciais são aquilo que, no plano ontológico, permite justificar e tornar inteligíveis todas e cada uma das infinitas maneiras pelas quais podemos cortar o mundo através da instituição dos gêneros de substâncias.

Por fim, é preciso salientar que, pela própria natureza das formas substanciais, elas não podem ser algo a que se possa chegar pelo procedimento de conhecimento *a posteriori* do mundo. Dito de outro modo eles não são elementos a que se chega pela decomposição das substâncias ou de suas mudanças. Pois isto é manifestamente contraditório com a inifinitude envolvida no procedimento. Elas devem contudo ser assumidas, como limites da divisibilidade das substâncias, mas, por isso mesmo, unicamente como uma pressuposição. Uma pressuposição necessária, se a existência das substâncias pode ser assumida como uma possibilidade ou como atual; mas nem por isso algo mais que uma suposição. Assim compreendidas, elas não são algo que pertença à ordem da *explicação* das substâncias ou das suas mudanças e transformações. Quer dizer, seus símbolos não são algo que possa surgir por análise das definições daquelas substâncias ou das verdades descrevendo suas mudanças. Já em seu *Discurso de metafísica*, Leibniz afirma:

> "Continuo de acordo que a consideração destas formas não serve para nada no detalhe da física, e não deve de modo algum ser empregada para a explicação dos fenômenos em particular. E é onde nossos escolásticos falharam, e os médicos do passado a exemplo

deles, crendo dar a razão das propriedades dos corpos fazendo menção às formas e qualidades, sem se dar ao trabalho de examinar a maneira da operação, como se se quisesse contentar em dizer que um relógio tem a quantidade horologial proveniente da sua forma, sem considerar em que tudo isso consiste. O que pode ser suficiente, com efeito, para aquele que o compra, desde que ele deixe para um outro o cuidado do relógio. Mas esta falha e mau uso das formas não deve nos fazer rejeitar uma coisa cujo conhecimento é tão necessário em metafísica que sem isso eu considero que não se poderia conhecer bem os primeiros princípios nem elevar bastante o espírito ao conhecimento das naturezas incorpóreas e das maravilhas de Deus"[60].

As formas substanciais, conforme já foi mencionado, devem comportar igualmente as condições da compreensão *a priori* da possibilidade das mudanças sofridas pelas substâncias. Foi visto anteriormente que as substâncias devem ser supostas como seres essencialmente em movimento, pois esta suposição é uma decorrência necessária da pretensão de explicação da ordem do mundo[61]. Ora, se a mudança deve ser tomada como algo intrínseco às substâncias, então as formas substanciais, que são supostas conter as condições da compreensão da compossibilidade das substâncias, devem encerrar em si as condições da compreensão da compossibilidade das suas mudanças. É preciso, por conseguinte, supor, nas formas substanciais, um princípio permitindo compreender *a priori* as referidas mudanças. Esta necessidade conduziria Leibniz a fazer apelo a uma noção que teria empregado já em suas reflexões de juventude, notadamente em seus estudos sobre mecânica e teoria da justiça. Trata-se do que então designara pela expressão latina *conatus*[62], que traduziria em francês para *esforço* <*effort*> ou *tendência* <*tendance*>[63]: "o *conatus* – ele definiria no início dos anos setenta - é o início do movimento"[64]. Na verdade, o termo *conatus* especificamente não seria empregado com muita freqüência nos estudos dedicados à apresentação do "sistema" leibniziano. À época do *Discurso de metafísica* e das correspondências com Arnauld, Leibniz não desenvolveria conseqüências que indicariam a necessidade de se supor tal noção.

[60] GP IV, pp. 434-435. "Enfim embora eu continue de acordo que a consideração das formas ou almas é inútil na física particular, ela não deixa de ser importante na metafísica. Mais ou menos como os geômetras não se preocupam *de compositione continui*, e os físicos não se inquietam se uma bola empurra a outra ou se é Deus.
'Seria indigno de um filósofo admitir estas almas ou formas sem razão, mas sem isso não é inteligível que os corpos são substâncias" (GP II, p. 73. Ver ainda *Novo sistema* - GP IV, p. 479). Nos *Princípios da natureza e da graça*, bem como na *Monadologia*, esse tema não é desenvolvido, o que não significa que Leibniz tenha abandonado a idéia. Conforme se tornará claro com o decurso dessa investigação, as teses sustentadas nesses derradeiros trabalhos são absolutamente conformes com essa conclusão, estando em consonância com as conclusões subseqüentes para as quais o que agora se apresenta pode ser considerado apenas um passo.
[61] Conforme já assinalado anteriormente, o movimento é uma suposição necessária a fim de explicar a ordem espacial na qual estão distribuídas as substâncias.
[62] Cf. GP IV, p. 469 e p. 511.
[63] *N.E.*, II, xxi, §5 – p. 135.
[64] *Elementa juris naturalis* - *Ak*, VI, i, p. 457. "O conatus está para o movimento como o ponto está para o espaço, ou como o uno para o infinito, pois é o início e o fim do movimento" (*Theoria motus abstracti* – GP IV, p. 229). "*Conatus* é a ação da qual se segue o movimento, se nada impede" (Phil*., VII, D, ii, 2 f. 32 – OFI*, P. 481).

Constatam-se algumas ocorrências do termo em artigos que apareceriam nas *Acta Eruditorum* à época da publicação do *Système nouveau*[65], e depois nos *Novos ensaios*. Nos *Princípios da natureza e da graça*, bem como na *Monadologia*, Leibniz o substitui pela expressão "apetite", não sem assinalar que esse apetite é uma tendência: apetite, diria nos *Princípios*, é, na mônada, a tendência de uma percepção à outra; tendência que é um princípio da mudança[66].

Justamente por ser suposto o princípio a partir do qual o movimento das substâncias é inteligível *a priori*, o *conatus* não pode ser, ele mesmo, sujeito a mudanças. Se os *conatus* fossem sujeitos a alterações, então tais alterações deveriam ser passíveis de explicação. Ora, isto suporia princípios anteriores aos *conatus* os quais contivessem as condições da explicação das suas mudanças. Mas em tal caso seriam tais princípios anteriores, ou pelo menos não seriam os *conatus*, os princípios das mudanças no mundo. Além disso, os *conatus* não podem introduzir nenhuma complexidade nas formas substanciais que são supostos constituir. Pois tais formas sendo incomplexas, não podem encerrar nenhuma qualidade que seja complexa. Os *conatus*, como as formas substanciais, são indefiníveis, entendendo-se "indefinível" aqui nos termos já anteriormente explicitados[67]. Sendo indefiníveis não podem, como já sabemos, ser sujeitos a alterações.

Estas considerações permitiram a Leibniz caracterizar as formas substanciais como sendo eminentemente ativas[68], quer dizer, dotadas de um princípio interno de mudança. As formas substanciais são as condições *a priori* da compossibilidade das substâncias no mundo. As atividade das formas substanciais são as condições *a priori* da compossibilidade da ordem das substâncias no mundo:

> "Portanto, para encontrar estas *unidades reais*, eu fui constrangido a recorrer a um *ponto real e animado* por assim dizer, ou a um Átomo de substância que deve envolver algo de forma ou de ativo, para fazer um Ser completo (...). Aristóteles as denomina *enteléquias primeiras*, eu as denomino talvez mais inteligivelmente *forças primitivas*, que não contém apenas o *ato* ou o complemento da possibilidade, mas ainda uma *atividade* original"[69].

Da maneira como foram caracterizadas as formas substanciais e seus correlativos *conatus*, deve-se reconhecer que umas e outros não concernem às condições de uma ou outra existência particular. Ou, para falar mais exatamente, as formas substanciais enquanto tais –

---

[65] *De prima philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae* (1694) e De *ipsa natura* (1698).
[66] GP VI, p. 598 (§2).
[67] Os *conatus* deixam-se corretamente caracterizar como princípios *a priori* das mudanças das substâncias. Uma tal caracterização, é claro, envolve a noção de movimento. Mas isso se entende não como algo que constitua o *conatus*; antes, isto deve ser entendido como querendo significar que o *conatus constitui* a mundança.
[68] Se as substâncias são seres em movimento, e se as formas substanciais são os pressupostos permitindo compreender *a priori* a compossibilidade das substâncias, então deve-se necessariamente supor que os *conatus* são inerentes às formas substanciais enquanto tais.

enquanto possuem *conatus* – não dizem respeito à estrutura de um ou outro mundo possível em particular. Tais formas são suposições necessárias, decorrentes da caracterização do mundo como um contínuo. Ora, a consideração do mundo como um contínuo funda-se na caracterização da existência em termos de compossibilidade. Caracterização que, não obstante não possa se pretender uma definição da existência, mantém-se válida e correta, na linguagem do infinito, e isso não apenas relativamente a um ou outro existentes particulares, mas à existência enquanto tal. E deve se manter válida, por via de conseqüência para qualquer que seja o mundo que pudesse porventura vir a existir. Em uma palavra, embora as formas substanciais com seus *conatus* constituam as condições *a priori* da compossibilidade das substâncias existentes com suas mudanças, elas não dizem respeito unicamente a estes. Elas se referem ao que quer que possa existir enquanto tal, na medida em que tal coisa pode sempre ser caracterizada em termos de compossibilidade.

O reconhecimento de que as formas substanciais não podem ser consideradas como um momento da decomposição das substâncias - isto é, os símbolos destas formas não podem aparecer em nenhum momento da análise das proposições existenciais – não significa que elas devam ser completamente desconsideradas no que concerne às condições do conhecimento das substâncias em geral. Antes pelo contrário, justamente por serem pressuposições necessárias para a inteligibilidade dos existentes, as formas substanciais devem ser supostas – não como hipóteses ou teorias para o conhecimento, claro, mas – como princípios estabelecendo os fundamentos nos quais se baseiam as ciências das substâncias em geral. Com respeito a isso, deve ser notado que as formas substanciais devem guardar distinções de natureza entre si. Com efeito, se elas fossem absolutamente idênticas umas às outras, ficaria inexplicada a diferença que se observa entre as substâncias, bem como entre as regras a partir das quais se explicam as suas mudanças. Se as substâncias são diferentes, e comportam-se diferentemente, então devem ser supostas nas formas substanciais que lhes são subjacentes as condições para fazer ver *a priori* as razões desta diferença. As formas substanciais devem ser distinguíveis, quanto à sua natureza, tanto quanto é preciso para que as diferenças entre as substâncias e nos seus comportamentos sejam inteligíveis.

É claro que as formas substanciais devem, deste ponto de vista, ser tão variegadas quanto o são as próprias substâncias. Todavia, é correto distinguir naquelas tipos gerais, unicamente na medida em que as diferenças entre as substâncias merecem ser ressaltadas. No que importa agora abordar, pode-se traçar uma primeira distinção geral entre as substâncias, a partir da noção de vida: substâncias inertes, por um lado, cuja unidade se confirma pela

---

[69] GP IV, pp. 478-479. Ver também *A monadologia*, §11.

coesão dos corpos[70], e, por outro, substâncias vivas. Nos escritos consagrados à formulação e à apresentação do seu "sistema", Leibniz trataria, em linhas gerais, de um e outro tipos de substâncias. Nos escritos tardios, ele voltaria sua atenção precipuamente às substâncias vivas.

No que concerne às primeiras, em verdade, é preciso assinalar que Leibniz recusaria a possibilidade de substâncias puramente corporais. Com efeito, sendo os corpos seres puramente passivos[71], a pura corporalidade das substâncias não demandaria nenhum princípio de atividade, isto é, nenhuma forma substancial, o que se revela contrário à própria unidade que deve ser suposta nessas substâncias. Ele então concluiria que os meros corpos seriam de fato agregados de substâncias ativas, ou de formas substanciais que conteriam, de um modo ou de outro, algum princípio vital[72]. Por outro lado, a necessidade de se supor, de algum modo, formas substanciais nos corpos inertes - enquanto respondem às condições da compreensão *a priori* da sua coesão, isto é, do fato de poderem ser admitidos cada qual como *um* corpo - parece ter conduzido Leibniz a ponderar que, ainda que se deva recusar que os corpos inertes sejam portadores de uma forma substancial genuína com um *conatus* genuíno, pode-se, por "*analogia*"[73], conceder à sua unidade de agregação uma forma substancial com um *conatus*. Tal "analogia" poderia ser justificada pela consideração de que tais corpos, enquanto coesos, podem ser tomados como agregados cuja unidade *resultaria* da interação das formas substanciais supostas como limite de sua divisibilidade. Nesse sentido, a tal unidade se poderia ainda conceder, no limite, a apelação de forma substancial. Correlativamente, seu suposto *conatus* seria concebido como um princípio de atividade *resultante* daqueles das formas substanciais supostas na sua constituição.

Quaisquer que tenham sido exatamente as convicções de Leibniz a este respeito, fato é que ele jamais negaria o que, de resto, encerra um pressuposto fundamental da sua dinâmica: que as substâncias, enquanto tais, podem ser tomadas em sua pura corporalidade, quer dizer, enquanto perfazendo uma unidade, ainda que por agregação. Quer sejam meros agregados de substâncias, quer correspondam ao que pode ser admitido como uma substância única, isto é, para a qual pode ser suposto um único princípio vital, os corpos enquanto tais podem ser tomados como substâncias unas (*unum per accidens*), dotadas de um princípio de atividade.

---

[70] O termo "inerte" não é bem apropriado, já que sugeriria a idéia de uma completa ausência de um princípio de atividade; idéia que, como vimos, revela-se contrária às concepções de Leibniz com respeito às substâncias em geral. Em todo caso, malgrado esse inconveniente, mantenhamos a expressão, ressalvando contudo que por "inerte" deve-se compreender aquela unidade substancial enquanto se concebe abstração feita unicamente da noção de vida.

[71] Por "passividade" de algo entenda-se aqui a incapacidade desse algo em encerrar em si o princípio de seus movimentos e mudanças. Quer dizer, algo é passivo na medida em que a explicação dos seus movimentos e mudanças depende da consideração de forças ou causas a ele extrínsecas.

[72] GP III, p. 622; GP IV, p. 473; GP VI, pp. 539 e 550; *OFI*, pp. 13-14, e p.16 - §13.

Além disso, na medida em que todas as substâncias são corpos, nesta mesma medida todas as substâncias podem ser consideradas enquanto meros agregados, independentemente de serem inertes ou não. Leibniz considerou que, tomados como unidades substanciais, como substâncias, os corpos enquanto inertes devem ser supostos encerrar em si um princípio de atividade que os torna capazes de oferecer resistência ao impacto - *antitipia*[74] - e de poder ser aduzidos como causas do movimento de outros corpos. Este princípio de atividade, este *conatus*, Leibniz o denominou *força*, e o considerou como um princípio, uma suposição que deve ser feita na constituição das leis da mecânica.

Atento às suas observações, Leibniz não se serve da noção de força para *explicar* as mudanças dos corpos. Tal noção entra nos seus cálculos de mecânica e da sua dinâmica como uma *suposição* a partir da qual se estima os movimentos e os choques dos corpos. As explicações destes se fazem sob a *suposição* de uma certa quantidade de força nos corpos, suposição a partir da qual se efetuam os cálculos sobre a quantidade e a direção dos movimentos, como explica e exemplifica no artigo XVII do seu *Discurso de metafísica*[75]. E, no seu *Novo sistema*, conclui:

> "Isto obriga-me portanto a declarar antecipadamente que segundo minha opinião tudo se faz mecanicamente na natureza, e que para dar uma razão exata e acabada de algum fenômeno particular (como do pêso ou da elasticidade <*ressort*> por exemplo) basta empregar unicamente a figura e o movimento. Mas os princípios mesmos da mecânica e as leis do movimento nascem na minha opinião de algo de superior, que depende antes da metafísica que da geometria, e que a imaginação não poderia alcançar, ainda que o espírito o conceba muito bem. Assim eu acho que na natureza além da noção de extensão é preciso empregar aquela de força, que torna a matéria capaz de agir e de resistir; e pela Força ou Potência entendo não o poder ou a simples faculdade, que não é senão uma possibilidade próxima para agir e que sendo como morta mesmo jamais produz uma ação sem ser excitada de fora, mas entendo um meio entre o poder e a ação, que envolve um esforço, um ato, uma enteléquia, pois a força passa de si mesma à ação enquanto nada a impede. Eis porque a considero como o constitutivo da substância, sendo o princípio de ação, que é seu caráter. Assim eu acho que a causa eficiente das ações físicas é do domínio da metafísica"[76].

Enquanto corporais, quer dizer, concebidas enquanto meros agregados, todas as substâncias devem ser tais que suas mudanças possam ser exaustivamente explicáveis pelas leis dinâmicas que se fundam na noção de força. Isso não significa, contudo, que todas as explicações das mudanças das substâncias se esgotem na pura consideração da força. Com efeito, as substâncias reagem diferentemente umas às outras, e estas diferentes reações só

---

[73] GP IV, p. 479.
[74] Cf. GP VI, p. 588.
[75] Ver também cartas a Arnauld de 4/14 de julho de 1686* e de 28/nov 08/dez do mesmo ano (*parte que não consta na minuta de Hannover).

podem ser compreendidas se se supõe princípios substanciais diferentes que permitam explicar, agora não o puro movimento nos corpos, mas as variações dos comportamentos das substâncias. Por exemplo, um cachorro e a bolinha, embora sejam ambos substâncias corporais, reagem diferentemente ao gesto do golfista, taco em punho. E não obstante as leis da física devam poder explicar tanto os efeitos do choque entre o taco e a bolinha quanto aqueles do choque entre o mesmo taco e o cachorro (ou então o movimento do cachorro que lhe permite evitar o choque), tais leis são indiferentes ao que, no cachorro e na bolinha, faz a diferença das suas reações ao gesto do golfista. Leibniz considerou que a opinião daqueles que transformam ou degradam todas as substâncias não racionais a substâncias puramente corporais "ainda que pareça possível, é fora da aparência, e mesmo contra a ordem das coisas"[77]. E concluiu que deveria ser preciso considerar um segundo quesito em pelo menos algumas formas substanciais: aquele que permite compreender *a priori* a compossibilidade do segundo tipo de substâncias acima mencionado, que são os corpos organizados, isto é, vivos[78].

Leibniz apresentaria suas reflexões sobre as substâncias vivas de modo mais aprofundado nos seus *Princípios da natureza e da graça* e na *Monadologia*. Aí finalmente a *Mônada* compareceria como sendo um princípio vital, como o que poderíamos designar a forma substancial dos seres vivos, devendo por conseguinte ser admitida como o limite genuíno da divisibilidade infinita dos corpos enquanto tais[79]. E assim, "cada Mônada, com um corpo particular, faz uma substância viva"[80]. Claro, a noção de mônada determina um tipo genérico, que abarca o que pode ser concebido como divisível em um sem-número espécies, quer dizer, um sem-número de tipos de vida ou comportamentos. Para os propósitos deste estudo, basta assinalar três espécies gerais: 1) aquelas que concernem às substâncias em que não é preciso reconhecer nada mais que o mero corpo organizado – o organismo; 2) aquelas pertinentes às substâncias em que se supõe algum sentimento ou memória como princípio da explicação das respectivas mudanças; e 3) aquelas finalmente pertinentes às substâncias cujos comportamentos se explicam mediante a suposição de um princípio racional. Leibniz

---

[76] GP IV, p. 472.
[77] GP IV, p. 478.
[78] Ver GP VII, pp. 328-332.
[79] Podemos doravante reservar o termo "mônada" a esse princípio vital que constitui a unidade dos seres vivos e o genuíno limite da divisibilidade infinita dos corpos em geral. Conservemos ainda assim o termo "forma substancial", empregando-o em sentido genérico: para referir tanto àquele limite (e aí a mônada seria compreendida como uma forma substancial), quanto ao que contempla o raciocínio analógico que permite conceder unidade substancial e *conatus* aos corpos enquanto meros agregados.
[80] *Princípios da natureza e da graça*, §4. Ver também *A monadologia*, §63.

denomina cada um desses tipos de mônadas respectivamente como *simples mônadas* ou *enteléquias*, *almas*[81] e *espíritos*[82]:

> "Assim, (…) há uma infinidade de graus [de vida] nas Mônadas, umas dominando sobre as outras. Mas quando a Mônada tem órgãos tão ajustados que por meio deles há relevo e distinção nas impressões que recebem, e por conseguinte nas percepções que os representam (…), isso pode ir até o *sentimento*, quer dizer, até a percepção acompanhada de *memória*, a saber, na qual um certo eco permanece por muito tempo para se fazer escutar na ocasião; e um tal vivo é chamado *Animal*, como sua Mônada é chamada *Alma*. E quando esta *Alma* é elevada até a *Razão*, ela é algo de mais sublime, e é contada em meio aos Espíritos"[83].

Os *conatus* de cada um dessas espécies de mônadas devem variar, como resulta claro das especificações acima, de acordo com o tipo de vida, isto é, o tipo de comportamento respectivo. Leibniz não parece designar os *conatus* dos puros organismos por nenhum nome específico; nos *Novos ensaios*, ele os considera como sendo algo que guarda uma certa analogia ou similaridade com o *conatus* dos demais, que pode ser genericamente designado por "apetite"[84]. Os *conatus* dos puros organismos é o que permite compreender a possibilidade das plantas, por exemplo, e o funcionamento dos organismos animais. Os *conatus* do segundo tipo de substâncias devem permitir compreender os comportamentos das substâncias guiados pela memória; a eles, pode-se ainda preservar a caracterização genérica de *apetite*[85]. Tais comportamentos são observados nos animais em geral, tanto irracionais quanto racionais (enquanto agem sem se servir da razão[86]). Por último, os *conatus* dos seres racionais são acompanhados daquela faculdade que os habilita a fazer "atos reflexivos"[87], quer dizer, ter consciência; isso permite compreender a possibilidade de que ajam, isto é, pautem seu comportamento com base em cálculos[88]. A tais tipos de *conatus*, Leibniz reserva a designação de *vontade*[89].

---

[81] *A monadologia*, §19.
[82] *A monadologia*, §29.
[83] *Princípios da natureza e da graça*, §4.
[84] *N.E.*, II, ix, §11.
[85] *Ak* VI, i, p.457.
[86] Ver *A monadologia*, §28. Ver também *Princípios da natureza e da graça*, §5.
[87] *Princípios da natureza e da graça*, §5. *A monadologia*, §30.
[88] *A monadologia*, §29 e §30.
[89] "*Vontade* é o conatus da coisa pensante" (*Ak*, VI, i, p. 457). "Todavia, para falar mais amplamente e para ir talvez um pouco mais fundo, eu diria que a *volição* é o esforço ou a tendência (*conatus*) de ir em direção àquilo que se acha bom e longe do que se acha ruim, de sorte que esta tendência resulta imediatamente da apercepção que se tem (…). Há ainda esforços que prefiro chamar *apetições* que volições (…), pois não chamamos ações voluntárias senão aquelas das quais se apercebe e sobre as quais nossa reflexão pode cair quando se seguem da consideração do bem e do mal" (*N.E.*, II, XXI, §5 – pp.135-136. Ver também *Grua*, p. 287).

Percepção e harmonia pré-estabelecida

O que há de fundamentalmente diferente entre os organismos – os corpos a que se atribui vida – e os corpos inanimados – cuja unidade é concebida como um mero agregado – é a pressuposição de um princípio, uma forma substancial unificando e ordenando as infinitas partes em que se dividem tais organismos enquanto corpos. Ou, dizendo talvez com mais exatidão, o que há de fundamentalmente diferente na consideração dos corpos enquanto meros agregados - onde as partes são consideradas como anteriores ao todo - e enquanto substâncias unificadas a partir de um princípio vital – onde o todo é considerado como anterior às partes – é a pressuposição nos segundos de uma mônada a qual torna as partes não meramente agregadas, mas ordenadas.

Evidentemente, nada impede, nas ciências físicas, que se tomem organismos como meros agregados. Porque um agregado de partes entre si articuladas não é menos um agregado por causa disto. Os corpos organizados, enquanto tais, satisfazem todas as condições para se submeterem aos princípios da mecânica dos movimentos dos corpos. Por outro lado, conforme já foi observado, os comportamentos das substâncias distinguem-se de modo a tornar necessário, para pretender compreendê-los, pressupor um princípio de organização das referidas substâncias que permita tomá-las como algo mais que um simples agregado. Este princípio ordenador é suposto articular o agregado de modo a que as partes se interrelacionem constituindo um todo organizado, um organismo. O princípio ordenador é, repita-se, a mônada, cuja natureza divide-se em uma infinidade de espécies, conforme o tipo de vida que se manifesta no organismo.

Para desempenhar o papel que é suposta desempenhar, a mônada deve ser capaz de articular as partes do organismo de modo a que as mudanças por este sofridas se coadunem com a natureza do comportamento das mônadas portadoras do tipo de *conatus* suposto na explicação. Para tanto, a mônada deve possuir algum tipo de comunicação com as partes que organiza a qual lhe permitiria não apenas coordenar as mudanças nestas, mas também responder às referidas mudanças segundo a natureza do *conatus* que a constitui. Esta suposta comunicação entre a mônada e as partes do organismo que articula, melhor, esta faculdade que a mônada é suposta possuir de assimilar as mudanças sofridas nas partes do organismo a ela correlato Leibniz denomina *percepção*. *Percepção*, define, é a expressão do múltiplo externo na substância simples:

> "O estado passageiro que envolve e representa uma multiplicidade na unidade ou na substância simples outra coisa não é que o que se chama *Percepção*, que se deve distinguir bem da apercepção ou da consciência, como parecerá a seguir"[90].

É mister salientar que as mesmas razões que previnem Leibniz de considerar a força algo a que se aduza como "causa" dos movimentos dos corpos, devem preveni-lo ainda de considerar os termos "mônada", "*conatus*" ou "percepção" como designando causas das mudanças das substâncias vivas. Tais termos, repita-se, referem-se a pressupostos das explicações causais relativas ao comportamento dessas substâncias, mas não integram as explicações desse comportamento. Tomar, de algum modo, as mônadas com suas percepções e apetites como "causas" das mudanças das substâncias vivas envolve o equívoco de supor que tais termos pudessem surgir pela análise do enunciado causal verdadeiro explicando um movimento qualquer dessas substâncias. Ora, isso seria contrariar o próprio pressuposto, de que tais noções correspondem ao limite da resolução de tais substâncias e suas mudanças, e por isso mesmo não podem ser tomadas como um "momento" desta resolução.

A maneira como as noções referidas comparecem como pressupostos das explicações pode ser melhor vislumbrada se consideramos, por exemplo, uma proposição como a seguinte: "o cachorro fugiu porque sentiu o gesto do golfista como um perigo". A análise desta proposição, claro, envolve o infinito, pois a proposição é existencial. Precisamente em virtude disto, nela jamais poderão surgir termos como "mônada", "tendência" ou "apetite", salvo se então possuírem um outro uso. As noções de mônada, de percepção ou apetite de fato comparecem, mas na própria formulação do juízo em que se atribui a fuga do cachorro a um "sentimento do perigo" por parte deste. Tal não seria o caso da fuga da bolinha, que nem sequer é cogitada. Se esta se deslocasse, uma explicação se procuraria no vento, em um declive do solo, um chute, mas não em um "sentimento". E isso justamente porque em uma bolinha de golfe não se reconhece nada como um sentimento o qual pudesse constituir um princípio para a formulação de proposições causais relativas às suas mudanças.

Leibniz é levado a concluir daí que, como quer que seja a relação entre a mônada e as partes do organismo que articula, tal relação não é uma relação causal: nem as percepções da mônada são "causadas" pelo que ocorre nas partes da substância a ela correlata, nem as mudanças desta substância são "causadas" pelos apetites da mônada. Com efeito, e correndo o risco da repetitividade, sublinhemos que supor que as "percepções" das mônadas sejam causas das mudanças que ocorrem nas substâncias a elas correlatas é supor, repitamos, que as expressões "mônada", "percepção", "tendência" surjam pela análise das proposições

[90] *A monadologia*, §14. Ver também *Princípios da natureza e da graça*, §4 e ainda GP VII, pp. 329-330.

estabelecendo relações causais concernentes às mudanças das substâncias. Ora, insista-se, isto é inconsistente com a infinitude desta análise, e por isso mesmo, e apenas por isso, deve ser recusado. Supor, por outro lado, uma causação da atividade da mônada pelas mudanças sofridas corporalmente pela substância, isto é, a causação das percepções pelas partes da substância, seria supor que o que uma mônada introduz relativamente à diferenciação das substâncias seria explicável a partir puramente do que é suposto nos agregados enquanto tais. Esta suposição, todavia, já foi recusada. Segundo Leibniz, nada no puro agregado, ou nas relações causais que se podem estabelecer relativamente às partes desse agregado, pode fornecer as condições suficientes da possibilidade de uma articulação das suas partes, isto é, de um princípio vital[91]. Os apetites supostos nas substâncias vivas, lembre-se, compartilham com aquele relativo às substâncias inertes a natureza de se colocar como um princípio da explicação dos seus movimentos, e não algo causado ou engendrado por estes:

> "Aliás, fica-se obrigado a confessar, que a *Percepção* e o que dela depende, é *inexplicável por razões mecânicas*, quer dizer, pelas figuras e pelos movimentos. E simulando, que haja uma Máquina, cuja estrutura faça pensar, sentir, ter percepção, pode-se concebê-la aumentada conservando as mesmas proporções, de sorte que aí se possa entrar como em um moinho. E isto posto, não se encontrará ao visitá-la por dentro senão peças que impelem umas às outras, e jamais de quê explicar uma percepção. Assim é na substância simples e não no composto, ou na máquina, que é preciso procurá-la"[92].

Se, pois, deve ser recusada, de princípio, toda relação causal entre mônadas com suas percepções, por uma lado, e agregados com suas modificações, por outro, a correlação das mônadas com as partes do organismo por ela constituído só pode ser concebida como a correlação daquela com outras mônadas ou enteléquias as quais devem ser supostas como os princípios da unidade dessas partes. As percepções de uma mônada devem, portanto, ser compreendidas como resultantes do modo como esta assimila as percepções daquelas supostas por ela articuladas. E visto que cada substância se divide ao infinito, sempre devendo ser pressuposta uma forma substancial em cada uma das suas partes[93], pode-se dizer que, na

---

[91] Ver GP VII, pp. 328-332.

[92] *A monadologia*, § 17. Evidentemente não se pretende dizer com isso que, por exemplo, algo como o sentimento ou o raciocínio se pressuponha sem que dele se possa pretender nenhuma explicação. Pode-se procurar as fontes dos sentimentos como se podem procurar aquelas do raciocínio ou da memória. Mas o que se encontrará sempre serão reações químicas e orgânicas as quais se associa a determinados sentimentos ou aos raciocínios e à memória. Mas de modo algum algo que possa ser tomado como a causa ou uma causa do raciocínio, da memória ou do sentimento.

[93] "Assim cada corpo orgânico de um vivo é uma Espécie de Máquina divina, ou de Autômato Natural, que ultrapassa infinitamente todos os Autômatos artificiais. Porque uma Máquina, feita pela arte do homem, não é uma Máquina em cada uma das suas partes, por exemplo o dente de uma roda de latão tem partes ou fragmentos, que não nos são mais algo de artificial e não têm mais nada que marque a máquina com respeito ao uso ao qual a roda era destinada. Mas as Máquinas da Natureza, quer dizer, os corpos vivos, são ainda máquinas nas suas

verdade, uma percepção de uma mônada exprime uma infinidade de percepções de outras mônadas ou enteléquias.

O reconhecimento de que a relação entre as percepções de uma mônada, por um lado, e as afecções do corpo que lhe é correlativo, por outro, não possa ser de natureza causal não deve, pondera Leibniz, suscitar a suspeita de que nenhuma relação intrínseca tenha lugar entre o corpo e a mônada. Conforme foi assinalado, a mônada dominante, assim como aquelas que são supostas a ela coordenadas (que são dominantes relativamente às partes daquele corpo) são suposições que se faz para se conceber um limite da dissecação do referido corpo. Quer dizer, são suposições que correspondem, no plano ontológico, à exigência que, no plano proposicional, manifesta-se na necessidade de se supor um limite da análise das proposições existenciais. Ora, precisamente por responder a isso, a mônada é suposta encerrar as condições do conhecimento *a priori* da possibilidade do corpo que lhe é correlato, assim como dos seus movimentos e afecções. Por via de conseqüência, as relações entre a mônada dominante em um corpo e aquelas que lhe são coordenadas são supostas encerrar as condições da compreensão *a priori* da possibilidade da unidade daquele corpo, da articulação de suas partes e, por conseguinte, do modo como uma afecção de uma parte do corpo pode ser tomada como causa de uma reação em outra parte daquele corpo.

Isso observado, deve-se conceder que, malgrado a inadmissibilidade de abordar como sendo realmente causal o nexo entre uma mônada e suas percepções, por um lado, e as relações causais que podem ser estabelecidas entre as partes da substância correlativa, por outro, malgrado isso, uma correlação absolutamente perfeita deve ser admitida entre um e outro. Pois se algo assim fosse impossível, ou bem relações causais entre as partes do corpo seriam impossíveis, ou bem as mônadas não satisfariam o papel que são supostas satisfazer. A primeira alternativa pode ser recusada frente às condições mediante as quais Leibniz pretende justificar proposições de causalidade. Conforme foi visto anteriormente, nada em um juízo causal enquanto tal, nem com respeito à sua forma, nem com respeito ao seu conteúdo, impede que se o aceite como objetivo, isto é, como passível de ser verdadeiro ou falso, conforme o que se verifica no mundo. A outra alternativa se rejeita porque a própria suposição não pode ter lugar. As formas substanciais foram introduzidas para responder, no domínio ontológico, a uma exigência irremissível, a saber, de que as verdades existenciais

---

menores partes até ao infinito. É o que faz a diferença entre a Natureza e a Arte, quer dizer, entre a arte Divina e a Nossa.
(…)

satisfaçam a noção intensional de verdade. E, se não se lhes pode conceder mais do que é requerido para tanto – porque nada nos autorizaria a fazê-lo -, também não se lhes pode conceder menos, pois isso não resolveria o problema para cuja resolução precisamente elas foram introduzidas. As conseqüências disso no que tange à relação entre as mônadas e as substâncias vivas é que aquela deve ser compreendida como uma relação de expressão: as mônadas e enteléquias exprimiriam, de alguma maneira, os corpos que lhes concernem e as mudanças que aí ocorrem; quer dizer, as percepções de uma mônada seriam expressões das afecções e movimentos dos corpos a ela correlatos.

Justamente esta natureza expressiva das mônadas permite que nos apoiemos nas relações causais entre as partes dos corpos, ou mesmo entre os corpos, para justificar ou descrever as percepções das mônadas, e vice-versa. E isso, Leibniz reconheceria já à época em que propõe a Arnauld as teses desenvolvidas no *Discurso de metafísica*:

> "Assim as almas não mudam nada na ordem dos corpos nem os corpos na das almas. (E é por isso que as formas não devem de modo algum ser empregadas para explicar os fenômenos da natureza). E uma alma não muda nada no curso dos pensamentos de uma outra alma. E em geral uma substância particular não tem nenhuma influência física sobre a outra; ela também seria inútil, visto que cada substância é um ser completo <*accompli*>, que basta-se a si mesmo para determinar em virtude da sua própria natureza tudo o que lhe deve acontecer. Tem-se contudo muita razão em dizer que a minha vontade é a causa desse movimento do braço, e que uma *solutio continui* na matéria do meu corpo é a causa da dor, pois uma exprime distintamente o que a outra exprime mais confusamente, e deve-se atribuir a ação à substância cuja expressão é mais distinta. Tanto quanto isso baste* na prática para obter fenômenos"[94].

Inspirando-nos nessa afirmação leibniziana de que uma "*solutio continui*" conferiria "razão" às explicações causais das relações entre a substância e mônada – ou, na terminologia geralmente empregada, entre corpo e alma -, poderíamos pleitear a legitimidade a tais explicações mediante um raciocínio ao limite. Se cada substância viva deve se resolver ao infinito em partes, no caso, órgãos, e se esse processo infinito tem por limite uma mônada, então tal mônada pode, no infinito, ser tratada como uma *parte* dessa substância, e, portanto, como algo homogêneo a ela. A contraparte disso é que o apetite dessa mônada pode ser

---

'Por aí se vê, que cada corpo vivo tem uma Enteléquia dominante, que é a Alma no animal; mas os membros deste corpo vivo são plenos de outros vivos, plantas, animais, dos quais cada um tem ainda sua Enteléquia ou sua alma dominante" (*A monadologia*, §64 e §70).

[94] GP II, p. 71 - *Cf. Le Roi. "Mas sem entrar em uma longa discussão, é suficiente no momento, para conciliar a linguagem metafísica com a prática, observar que nós nos atribuímos mais e com razão os fenômenos que exprimimos mais perfeitamente, e que atribuímos às outras substâncias o que cada uma exprime melhor. Assim uma substância que é de uma extensão infinita, enquanto ela exprime tudo, torna-se limitada pela maneira de sua expressão mais ou menos perfeita. É portanto assim que se pode conceber que as substâncias se entre-impeçam ou se limitem, e conseqüentemente pode-se nesse sentido dizer que elas agem uma sobre a outra, e são obrigadas

tratado como uma causa, no infinito, das mudanças sofridas pela substância viva. Com efeito, admitido que tais mudanças têm como causas aquelas ocorridas em seus órgãos, e estas, a seu turno, em outras mudanças ocorridas nas partes (órgãos) destes, e assim ao infinito; admitido ainda que tal processo infinito tem por limite o apetite da mônada; este apetite pode ser tratado, no infinito, como sendo ainda uma *causa* das referidas mudanças. E assim, desde que corretamente considerada e suposta, a linguagem do infinito pode desempenhar o papel de "conciliar a linguagem metafísica com a prática"[95].

Com base em todas essas considerações, Leibniz poderia sustentar o que propusera como sua "hipótese" para a explicação da correlação entre substâncias e mônadas - ou, como ele preferiria apresentar aos seus interlocutores, entre a alma e corpo. Esta hipótese, ele a denominou "Harmonia pré-estabelecida", afirmando que, de acordo com ela, aquela correlação seria de tal natureza que as regras que regem respectivamente a natureza da mônada e do corpo devem ser admitidas como distintas e irredutíveis entre si. Por outro lado, visto que a alma é justamente aquilo que é suposto encerrar as condições do conhecimento *a priori* da possibilidade do corpo e de suas mudanças, tais regras não podem ser incompatíveis em seus resultados. Isto quer dizer que o que delas se conclui corretamente com respeito às percepções e ações da mônada não pode contradizer nem destoar daquilo que se conclui corretamente com respeito ao corpo correlativo e a suas mudanças e afecções[96].

Leibniz opôs sua hipótese a duas outras muito debatidas a seu tempo. Uma, a hipótese da influência natural, quer dizer, a hipótese de que as relações entre a mônada e o corpo sejam de natureza causal. A outra, a chamada "hipótese das causas ocasionais", que, segundo Leibniz, precisaria fazer apelo a um *Deus ex machina*[97] o qual regularia constantemente as mônadas e os corpos de modo a ajustar o que ocorre naquelas e o que se passa nos últimos[98]. A recusa da primeira hipótese por Leibniz já foi suficientemente discutida logo acima: unicamente sob a suposição da linguagem do infinito é admissível estabelecer relações

---

por assim dizer a se acomodar entre si. Pois pode acontecer que uma mudança que aumenta a expressão de uma diminua a de outra" (*Discurso de metafísica*, §15; ver também GP IV, pp. 492-493).

[95] "Eu nem mesmo evitarei dizer que a alma *move* o corpo, e como um Copernicano fala verdadeiramente do levantar do sol, um Platônico da realidade da matéria, um Cartesiano daquela das qualidades sensíveis, desde que se o entenda sensatamente, creio igualmente que é muito verdadeiro dizer que as substâncias agem umas sobre as outras, desde que se entenda que uma é a causa das mudanças na outra em conseqüência das leis da Harmonia" (GP IV, p. 495).

[96] Desnecessário lembrar que essa "hipótese", Leibniz já a esboça no *Discurso de metafísica* (§14 e §15), e, sustentando-a obstinadamente nas discussões que trava com os objetores ao seu sistema (Ver por exemplo as discussões nas cartas com Arnauld e a polêmica com Foucher e com Pierre Bayle publicadas no volume IV dos *Philosophischen Schriften*), conserva-a, ao menos em seus princípios fundamentais, inalterada até a *Monadologia* (§78-§79).

[97] Ver GP IV, p. 476; ver também pp. 498-499.

[98] Ver a respeito GP IV, pp. 498-503.

causais entre corpo e mônada. Abstração feita dessa linguagem, tal hipótese revela-se insustentável, já que é inconsistente com a incomparabilidade que se deve admitir entre um e outra. A segunda, o filósofo pode recusá-la porque, ao menos conforme a interpreta, ela partiria de uma pressuposição inconsistente com a noção intensional de verdade. Com efeito, um *Deus ex machina* só se faz necessário se se renuncia à inteligibilidade exaustiva, ainda que no infinito, da natureza da relação de expressão entre corpo e mônada. Pode-se mesmo dizer que ela não se coaduna com a tarefa que a noção de alma ou mônada é suposta desempenhar, qual seja, de tornar compreensíveis *a priori* as mudanças sofridas pelo corpo. Se é preciso fazer intervir a regulação permanente de Deus sobre as modificações das criaturas, então isto se dá porque estas criaturas não encerram em si mesmas as condições de sua compreensão *a priori*. A admitir a hipótese das causas ocasionais, estimaria Leibniz, a própria introdução das almas ou mônadas careceria de justificação.

Esta contraposição da harmonia preestabelecida, ou "hipótese dos acordos"[99], ou ainda "sistema da correspondência"[100] às outras hipóteses acima elencadas não deve suscitar a suposição de que Leibniz conceberia sua explicação apenas como o que conseguira encontrar como a melhor resposta ao problema. Efetivamente, não obstante sua indisfarçável hesitação em afirmar a harmonia preestabelecida como algo mais que uma hipótese - pleiteando geralmente sua plausibilidade e sua superioridade em relação às demais, antes que sua necessidade[101] -, Leibniz confessa estar persuadido de que é a única hipótese apta a fornecer uma explicação satisfatória da comunhão, necessária por suposição, das explicações das mudanças dos corpos com as explicações das atividades das almas[102]. E, de fato, se as mônadas são supostas justamente as condições mediante as quais as mudanças das substâncias vivas são compreensíveis *a priori*, então Leibniz pode pretender que a razão para introduzir sua hipótese do acordo não é um expediente *ad hoc* para explicar uma aparência à primeira vista inexplicável. Ela é antes uma conseqüência da suposição de que os acontecimentos no mundo são exaustivamente compreensíveis em si mesmos; suposição da qual decorre a necessidade de se postular algo como as formas substanciais, enquanto as condições ontológicas mediante as quais aquela exaustiva compreensibilidade pode ser admitida.

---

[99] Cf. GP IV, p. 485.
[100] Cf. GP IV, p. 476.
[101] Ver por exemplo GP IV, p. 476; ver também p. 485, p. 494, §5, e p.518.
[102] "Além de todas estas vantagens que tornam esta Hipótese recomendável, pode-se dizer que é algo mais que uma Hipótese, visto que quase não parece possível explicar as coisas de uma outra maneira inteligível, e que várias grandes dificuldade que até aqui exerceram os espíritos, parecem desaparecer por si mesmas quando se a compreendeu bem" (GP IV, p. 486. Ver também GP III, p. 122; e *A monadologia*, §59).

É importante salientar, por outro lado, que Leibniz não parece restringir o âmbito explicativo de sua "hipótese" à relação entre as mônadas e os corpos a elas vinculados. Ele parece ter visualizado para ela uma aplicabilidade bem mais ampla, abarcando a totalidade das substâncias, e com elas, de todas as mônadas criadas. Segundo ele, as ações e percepções de uma mônada deveriam ser conformes também àquelas das demais mônadas com ela coexistentes. Esta extensão da hipótese não deve, a esta altura, suscitar nenhuma dificuldade quanto às suas razões. Com efeito, ela pode ser depreendida da hipótese do acordo entre corpo e alma à luz da consideração da existência como maximal-compossibilidade. A este respeito, deve-se notar, em primeiro lugar, que as mesmas razões que obrigam a recusar a possibilidade de que alguma relação de causalidade possa haver entre corpo e alma obrigam igualmente a recusar que alguma relação causal possa ter lugar entre mônadas. Se uma mônada pudesse padecer de uma ação externa, ela não poderia ser tomada como constituindo o elemento que, na substância, permite compreender *a priori* as mudanças por ela sofridas; ora, visto que a mônada se supõe justamente para desempenhar a tarefa de fazer ver *a priori* as razões de todas as mudanças da substância correlativa, deve ser recusado. Por outro lado, esta recusa não pode nos conduzir a supor que nenhum vínculo pudesse ser feito entre as ações das mônadas segundo as relações espaço-temporais em que se encontram (em que se encontram os corpos correlativos). Pois é preciso que as atividades daquelas satisfaçam as condições permitindo preservar o caráter maximal-consistente da existência. Daí resulta que se deve supor uma harmonia também entre as diferentes mônadas existentes, bem como entre suas respectivas percepções e atividades. De resto, pode-se dizer que as próprias relações causais que se observam entre os corpos obrigam a inferir algo como uma harmonia entre as mônadas correlativas. Com efeito, assim como os corpos são estimados sofrer as influências de outros corpos - por exemplo, pode-se pretender verdadeiro que um corpo *A* cause uma determinada mudança em um corpo *B* -, assim também se pode pretender verdadeiro que mônadas relativas a substâncias diferentes exprimam-se mutuamente; por exemplo, pode-se dizer que a mônada ou enteléquia do corpo *B* no exemplo acima exprime, de algum modo, a mônada ou enteléquia dominante concernente ao corpo *A*[103]. Assim, se podemos efetivamente falar com correção de relações causais entre mônadas, isto se dá porque, embora nenhuma influência causal possa realmente ter lugar, um acordo exato deve se encontrar. E aqueles juízos causais, exprimindo, de algum modo, os termos desse acordo, podem ser admitidos como objetivos, quer dizer como proposições existenciais verificáveis, isto é, passíveis de verdade ou falsidade:

[103] Ver *OFI*, P. 14 - §9.

"Este grande artifício que faz com que cada substância responda a todas as outras, é necessário porque todas estas substâncias são o efeito de uma soberana sabedoria; e não seria possível (ao menos na ordem natural e sem milagres) obter de outro modo sua dependência, e as mudanças de uns pelos outros ou segundo os outros. Permanece contudo verdadeiro que umas agem sobre as outras, desde que se entenda isso sensatamente; a ação entre substâncias criadas não consistindo senão nesta dependência que umas tem das outras em decorrência <*suite*> da constituição original, que Deus lhes deu"[104].

Leibniz daí pôde concluir que, em verdade, a tese da harmonia entre todas as mônadas criadas poderia se apresentar realmente como um corolário daquela da harmonia entre alma e corpo. Isso, claro, levando-se em consideração o caráter maximal-consistente da existência, que obriga que todas as verdades existenciais sejam consistentes entre si. Ele então considerou que cada mônada existente exprime mais manifestamente o corpo que lhe é correlato; e, em virtude da própria suposição inerente à existência, o universo como um todo à sua maneira, isto é, conforme à natureza do seu *conatus* e, correlativamente, de suas percepções[105].

Feitas essas considerações, pode-se finalmente responder à questão inicialmente colocada, qual seja, se seria correto ou não admitir uma mudança de paradigma, por parte de Leibniz, ocorrida no período entre a redação do *Discurso de metafísica* e *A monadologia*. Com base no que acima foi examinado, pode-se dizer que, a despeito de todas as mudanças de estratégias argumentativas que se observam nos escritos leibnizianos do período, a despeito inclusive das muito prováveis influências que seus objetores teriam exercido sobre ele - as quais teriam supostamente modificado, em alguma medida, suas convicções -, nenhuma mudança se observa aí que justifique a afirmação de que Leibniz tenha alterado substantivamente suas concepções filosóficas. As nuances expositivas, as modificações terminológicas, podem ser atribuídas, conforme as circunstâncias, a vários fatores, dos quais três ao menos merecem destaque: o interesse em abordar ou aprofundar uma questão mais específica, a tentativa de se fazer entender pelos seus interlocutores e objetores, e finalmente a preocupação em fixar uma terminologia própria.

Apenas para ilustrá-lo, pode-se dizer que o apelo à expressão "forma substancial", tão familiar aos escolásticos e "tão desprezada" pelos filósofos reformadores, pode ser compreendido nesse contexto sobretudo como respondendo não apenas à tentativa de apresentar em que termos tal expressão poderia ser legitima e utilmente empregada na filosofia, mas também ao afã de Leibniz em se fazer compreender pelos seus interlocutores. A

---

[104] GP IV, pp. 492-493. (Ver também *A monadologia*, §78; e *Discurso de metafísica*, §15).
[105] *OFI*, p. 15 - §11.

seu turno, o abandono da expressão nos escritos tardios poderia se explicar não apenas pela consideração do caráter genérico que o filósofo conferiria àquelas, por oposição à restrição das mônadas às substâncias vivas, mas também pela sua preocupação em adotar uma terminologia neutra, pouco propensa a ambigüidades e equivocidades.

Se todas essas explicações são ainda insuficientes, resta-nos apelar para declarações do próprio filósofo. À suspeita de que ele teria se deixado persuadir substantivamente pelas objeções de Arnauld, Leibniz poderia responder com uma carta, que endereçaria a Thomas Burnett em 1697, na qual afirma não ter modificado significativamente suas concepções filosóficas já desde a época da redação do *Discurso de metafísica*[106]. Se, de fato, ele levaria dez anos para finalmente expor publicamente suas teses – explicaria - isso seria porque "antes de publicar o sistema novo, observou-se a regra de Horácio: *nonumque prematur in annum*"[107]; e isso com a preocupação de "não dar ao público senão opiniões bem examinadas"[108]. Com respeito às mudanças que se observam na *Monadologia* e nos *Princípios da natureza e da graça*, Leibniz esclareceria:

> "Eu esperei que este pequeno papel* contribuiria a melhor fazer entender minhas meditações, aí acrescentando o que coloquei nos Jornais de Leipzig, de Paris, e da Holanda. Naqueles de Leipzig acomodo-me bastante à linguagem da escola, nos outros acomodo-me mais ao estilo dos Cartesianos, e nesta última peça tento me exprimir de uma maneira que possa ser entendida por aqueles que não estão ainda acostumados ao estilo de uns e de outros"[109].

Dos graus da percepção

Do modo como eu defini percepção e apetite, afirma Leibniz em 1714, é preciso que todas as mônadas os possuam[110]. E ele igualmente sustenta que não apenas nenhuma mônada pode ser desprovida de percepção ou apetite, como também nenhuma mônada pode ser desprovida de corpo; quer dizer, não podem haver almas ou espíritos totalmente separados da matéria[111]. As razões que conduziram a estas conclusões devem a esta altura ser claras. Em primeiro lugar, é preciso considerar que as mônadas, ou mais geralmente, as formas

[106] GP III, p. 205.
[107] GP IV, p. 490.
[108] Id., pp. 471 e 477.
[109] Carta a Remond de 26 de agosto de 1714 (GP III, p. 624). **Princípios da natureza e da graça*.
[110] "Da maneira que eu defini percepção e apetite, é preciso que todas as Mônadas sejam dela dotadas. Pois *percepção* para mim é a representação da multiplicidade no simples; e o *apetite* é a tendência de uma percepção a uma outra: ora estas duas coisas estão em todas as Mônadas, pois de outro modo uma Mônada não teria nenhuma relação ao resto das coisas" (GP III, pp. 575. Ver também *A monadologia*, §21).
[111] "Todos os espíritos finitos são sempre ligados a algum corpo orgânico, e eles se representam os outros corpos por relação ao seu. Assim sua relação ao espaço é tão manifesta quanto aquela dos corpos" (*N.E.*, II, xv, §11 – p. 122. Ver também *A monadologia*, §72; GP II, p. 253; e GP VI, pp. 545-546.).

substanciais[112], são pressupostos que se fazem necessários para que se possa conceber um limite à decomponibilidade das substâncias e de suas mudanças. Ora, se assim é, então não se pode supor que almas, ou melhor, quaisquer formas substanciais possam ser desprovidas daquilo de que são condição necessária, a saber, as substâncias em geral, os existentes enquanto seres compostos. E depois, no que concerne particularmente ao caso das substâncias vivas, as mônadas fazem-se necessárias justamente como condições da suposta compreensibilidade *a priori* da compossibilidade daquelas, bem como de suas modificações. A seu turno, a percepção, enquanto a faculdade pela qual a mônada assimila as afecções da substância correlativa, por um lado, e, por outro, a tendência, enquanto a faculdade que permite compreender *a priori* a maneira peculiar como a mônada reage às suas percepções, são precisamente as noções a partir das quais se consideram as condições da explicabilidade exaustiva, suposta naquela compreensão *a priori*. Se assim é, então ao se admitir uma mônada, enquanto o limite da decomponibilidade de uma substância e suas modificações, admite-se *ipso facto* algo como um conjunto de percepções e uma tendência, como aquilo que permite compreender a compossibilidade de suas mudanças.

Estas estimações permitem-nos vislumbrar o papel que as noções de mônada, percepção e *conatus* são supostas poder desempenhar: o de garantir objetividade aos juízos existenciais os quais versam sobre os seres vivos enquanto tais, isto é, aqueles tipos de juízos existenciais que se fazem sob a suposição de um princípio vital nas plantas, de instinto nos animais, e de vontade e razão no homem. Sendo existenciais, tais juízos necessariamente envolvem o infinito. Mas se algo como uma percepção ou uma enteléquia pode ser suposto, então tais juízos são objetivos, e podem ser assumidos como exaustivamente resolvíveis, no infinito, em identidades ou contradições.

A infinitude inerente à análise dos juízos existenciais relativos aos comportamentos e mudanças dos seres vivos manifesta-se, conforme já mencionado anteriormente, na complexidade infinita envolvida em cada percepção. Esta complexidade, Leibniz a abordou a partir da consideração de que as percepções podem ser hierarquizadas, mediante uma escala gradativa, entre percepções mais notáveis ou mais distintas, e percepções menos notáveis ou menos distintas. Essa hierarquização, a seu turno, é função de três fatôres, os quais se deixam depreender das condições de analisabilidade dos juízos existenciais em geral, ou seja, do que é requerido para que uma verdade existencial possa ser considerada demonstrada. O primeiro fator assinala-se como uma decorrência da infinita decomponibilidade dos corpos. Uma

---

[112] Conservemos a expressão "forma substancial" como abarcando não apenas os princípios de vida mas também as suposições relativas à unidade dos seres por agregação que permite que se lhes confira a força.

mônada é o princípio ordenador do organismo constituído em um corpo, e ela o ordena articulando as mônadas correlativas às infinitas partes daquele. O ordenamento efetuado por esta mônada dominante é feito, de acordo com o seu *conatus*, através das suas percepões: uma mônada dominante de um corpo assimila as percepções dos órgãos (partes) deste corpo, as quais são uma resultante das percepções de outros órgãos ou subsistemas destes órgãos, e assim ao infinito, se a divisão vai ao infinito[113]. As percepções da mônada serão sempre uma resultantes desta totalidade infinita, e uma percepção de uma mônada, quer dizer, uma dessas percepções resultantes, será aquilo a partir do quê a sua tendência – o seu apetite – passa da assimilação à reação. A percepção subseqüente de uma mônada será, por via de conseqüência, sempre um resultado da anterior, conforme o princípio de atividade – a tendência – que caracteriza as reações da mônada.

O segundo fator depreende-se das relações causais que são estimadas vigentes entre os corpos. Conforme foi anteriormente tratado, as substâncias podem ser assinaladas como encerrando em si condições da explicação de mudanças em outras substâncias. Ora, se as percepções de uma mônada são expressões do que ocorre em seu corpo, e se este corpo é estimado sofrer o efeito da ação de um outro corpo, então de algum modo as percepções da mônada do corpo que sofreu aquela ação exprimirão aquele ato do agente. E assim, embora deva ser mantido que nenhuma relação causal possa ser sustentada entre o corpo agente e as percepções do corpo paciente, é correto pretender explicar aquela percepção por adução à relação causal que se dá nos corpos. Isso admitido, pode-se sustentar que, do mesmo modo como é possível tecer uma hierarquia na explicação causal de uma determinada modificação de um corpo – entre causas imediatas ou preponderantes e causas mediatas ou menos determinantes -, assim também se pode tecer uma hierarquia correlativa nas relações de expressão das percepções.

---

[113] Pareceria plausível que este desmembramento do organismo em organismos não necessite ir ao infinito. Pois parece plausível que a mera divisibilidade infinita do corpo, seja em organismos, seja finitamente em organismos que se degradam em puros agregados, cuja divisibilidade vai ao infinito, bastaria para assegurar a infinitude envolvida em uma percepção. É preciso reconhecer todavia que uma tal suposição tornaria a diferença entre substâncias vivas e substâncias puramente corporais uma diferença de grau antes que de tipo. Com efeito se uma substância viva se decompusesse, em um número finito de passos em uma multiplicidade de puros agregados, então, por suposição, esta totalidade finita de puros agregados reuniria em si as condições suficientes para explicar a própria vida da substância. Ora, estima Leibniz, nada no puro agregado explica mais do que a resistência e os movimentos espaciais das substâncias; o princípio de vida, o organismo, requer algo mais, e é preciso recorrer ao apetite, o qual, justamente por isso, não é explicável por razões puramente mecânicas. A supor que os organismos se resolvessem, em um número finito de passos, em puros agregados, as percepções de uma substância deveriam se resolver, correlativamente, em puras afecções ou impulsos mecânicos. Isto é, elas deveriam ser explicáveis exaustivamente em termos de relações causais puramente corporais. Ora, isto seria aceitar que a relação entre corpo e alma se faria por causação, isto é, seria o corpo a causar tais ou tais estados d'alma. Se tudo isso deve ser recusado, então é necessário que os organismos se deixem decompor sempre em

O terceiro fator diz respeito à natureza mesma do apetite pertinente à mônada. Uma percepção explica-se não só pela consideração das infinitas percepções das quais resulta, mas também pela natureza da ligação que um apetite efetua entre uma percepção e outra. As percepções de um animal racional enquanto tal, por exemplo, são qualitativamente distintas daquelas de um animal não racional. As primeiras envolvem a consciência, ou pelo menos estão, de algum modo, com esta conectas, ao passo que às outras deve ser recusado um tal envolvimento. Leibniz distinguiu entre uma e outra a partir da expressão *apercepção*[114]:

> "O estado passageiro que envolve e representa uma multiplicidade na unidade ou na substância simples outra coisa não é que o que se denomina a *Percepção*, que deve ser biem distinguida da apercepção ou da consciência, como aparecerá a seguir. E é no quê os Cartesianos falharam muito, tendo contado como nada as percepções das quais não se apercebe. É também o que lhes fez crer, que apenas os Espíritos eram Mônadas, e que não havia nem Almas dos animais nem outras Enteléquias, e que confundiram com o vulgo um longo atordoamento com uma morte a rigor, o que lhes fêz ainda dar nos preconceitos dos escolásticos das Almas inteiramente separadas, e mesmo confirmou os espíritos mal versados na opinião da mortalidade das almas"[115].

A interveniência desses três fatores conduziu Leibniz a traçar, no interior das percepções, uma distinção entre espécies de percepções conforme o grau de sofisticação da percepção, e conforme a relação entre ela e cada uma das infinitas percepções das quais resulta. Uma percepção pode ser maior ou menor, conforme a sua proporção relativamente àquela de que é suposta fazer parte. Leibniz então distinguiu entre as percepções notáveis de um ser vivo e o que chamou "pequenas percepções". As primeiras seriam aquelas que constituem alguma afecção assinalável – o que ele denominou "percepção distinta" - à mônada dominante relativa àquele ser. As outras seriam as infinitas percepções em que a primeira é suposta se resolver; como tais, estas infinitas percepções não seriam elas mesmas notáveis. Embora constituam, por suposição, a percepção resultante, elas seriam sentidas apenas confusamente, sendo o que Leibniz designou como "percepções confusas". Nos *Princípios da natureza e da graça* e na *Monadologia*, onde Leibniz contenta-se em delinear suas concepções a respeito dos princípios vitais, essas conclusões são apenas indicadas[116]. Nos *Novos ensaios*, ele no-las apresenta de maneira mais detalhada:

---

outros organismos, que podem ser distintos quanto à sua natureza – quanto a seu *conatus*, mas que continuam não obstante sendo organismos.

[114] Para algumas dificuldades a esse respeito, ver M. Kulstad, *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, I.

[115] *A monadologia*, § 14.

[116] Ver por exemplo *Princípios da natureza e da graça*, §13; e *A monadologia*, §21-§26 e §36.

"E para julgar ainda melhor as pequenas percepções que nós não podemos disitinguir na confusão, costumo me servir do zumbido ou do barulho do mar de que se é acometido quanto se está na praia. Para ouvir este barulho como se faz, é preciso ouvir as partes que compõem este todo, quer dizer, o barulho de cada onda, embora cada um destes pequenos barulhos não se faça conhecer a não ser na mistura confusa de todas as outras juntas, e que não se observaria se esta onda que o faz fosse única. Pois é preciso que se seja afetado um pouco pelo movimento desta onda e que se tenha alguma percepção de cada um desses barulhos, por menores que sejam; caso contrário não se teria aquela de cem mil ondas, visto que cem mil nadas não poderiam fazer alguma coisa. Aliás, jamais se dorme tão profundamente que não se tenha algum sentimento fraco ou confuso, e não se acordaria jamais pelo maior barulho do mundo, se não se tivesse alguma percepção do seu começo que é pequeno, como não se romperia jamais uma corda pelo maior esforço do mundo, se ela não fosse estendida e esticada um pouco por esforços menores, embora esta pequena extenção que fazem não apareça.

'Estas pequenas percepções são portanto de maior eficácia do que se pensa. São elas que formam este não sei o quê, estes gostos, estas imagens das qualidades dos sentidos, claras no conjunto, mas confusas nas partes, estas impressões que os corpos circundantes fazem sobre nós, e que envolvem o infinito, esta ligação que cada ser tem com todo o resto do universo"[117].

É claro, pela própria exigência que torna necessária a suposição das pequenas percepções, que a passagem da percepção notável a elas não pode se fazer por saltos. Com efeito, se entre uma percepção e uma outra percepção daquela constituinte nenhuma intermediária ou adicional pudesse ser encontrada, isto significaria, no plano proposicional que uma verdade existencial afirmando uma relação de antecedente e conseqüente haveria que seria inanalisável. Ora, visto que isso é contraditório com o que já foi admitido, a saber, que toda verdade existencial é passível de análise, segue-se, no que diz respeito às percepções, que a correlação de dependência entre percepções deve pressupor sempre percepções intermediárias. Uma percepção deve poder se resolver em percepções cada vez menores, correspondentes aos elementos supostos constituir a primeira. Em cada percepção devem ser supostas uma infinidade de percepções, e, em cada uma destas, percepções tantas e tão pequenas quanto é preciso para contemplar a continuidade e, por via de conseqüência, a densidade que é suposta haver na demonstração das verdades contingentes atribuindo propriedades acidentais ou mudanças às substâncias:

"Em uma palavra, as *percepções insensíveis* são de tão grande uso na pneumática quanto os corpúsculos insensíveis o são na física, e é igualmente irracional rejeitar uns e outros sob pretexto de que estão fora do alcance dos nossos sentidos. Nada se faz de uma vez, e é uma das minhas grandes máximas e das mais verificadas que *a natureza jamais faz saltos*: o que eu chamava *a lei da continuidade*, quando falava dela antigamente nas *Nouvelles de la République des lettres*, e o uso desta lei é muito considerável na física. Ela estabelece que se passa sempre do pequeno ao grande e inversamente pelo medíocre, nos graus como nas partes, e que jamais um movimento nasce imediatamente do repouso

[117] *N.E.*, *Préface*, p. 42.

> nem se reduz a ele a não ser por um movimento menor, como não se termina jamais de percorrer nenhuma linha ou comprimento antes de ter terminado uma linha menor. Embora até aqui aqueles que deram as leis do movimento não tenham observado esta lei, crendo que um corpo pode receber em um momento um movimento contrário ao precedente. E tudo isso faz julgar que as percepções notáveis vêm por graus daquelas que são pequenas demais para ser notadas. Julgar de outro modo é conhecer pouco da imensa sutileza das coisas que envolve sempre e por toda parte um infinito atual"[118].

A maior ou menor distinção de uma percepção, saliente-se, não se mede unicamente pela sua proporção àquela de que é suposta fazer parte. Ela também é determinada conforme a maior ou menor sofisticação com que é capaz de exprimir o que lhe é externo. Concede-se percepção a todos os seres vivos, já que justamente estas estão a fundamento do tipo de juízos que se fazem sobre as mudanças destes. Mas nem todos os seres vivos possuem os mesmos tipos de percepção. Melhor dizendo, as naturezas das percepções devem ser supostas variadas se as mônadas são supostas variadas, já que aquelas devem ser supostas conformes às explicações que se pretende dar aos comportamentos das substâncias vivas. Ora, assim como estes comportamentos são supostos variar em função dos apetites pertinentes às mônadas correlativas, assim também as percepções de que são capazes devem variar quanto à sua maior ou menor acuidade. Por exemplo, a maneira como os girassóis exprimem o aparecimento ou não do sol é distinta daquela como o plantador de girassóis o faz. E se uma é mais ou menos prazeirosa de se ver, e deixa-se explicar pela adução a tais e tais reações orgânicas nas flores, a outra é mais ou menos agradável de se ouvir, e deixa-se explicar pela adução a tais e tais estimações com respeito ao futuro. Leibniz qualificou as percepções como mais ou menos confusas, conforme elas seriam acompanhadas seja da pura tendência, seja do instinto, da memória ou da razão.

A este respeito, importa assinalar que, embora se possa conceder aos animais percepções distintas, a razão provê um expediente que torna as percepções humanas passíveis de uma grau de distinção único na natureza. Com efeito, considera Leibniz, o instinto ou mesmo a memória dotam os animais da capacidade de notar, e de alguma espécie de lembrança, que explica que pautem seus comportamentos por situações vividas no passado[119].

---

[118] *N.E.*, *Préface*, p. 43.

[119] "Os animais passam de uma imaginação à uma outra pela ligação que entre elas sentiram no passado; por exemplo, quando o dono pega um bastão, o cachorro teme apanhar. E em muitas ocasiões as crianças assim como os outros homens não têm nenhum outro procedimento nas suas passagens de pensamento a pensamento. Poderíamos chamar isto *conseqüência* e *raciocínio* em um sentido muito extenso. Mas prefiro conformar-me ao uso acatado, consagrando estas palavras ao homem e restringindo-as ao conhecimento de alguma *razão* da ligação das percepções, que as meras sensações não poderiam dar: seu efeito não sendo senão fazer com que naturalmente se espere uma outra vez à essa mesma ligação que já se observou anteriormente, embora as razões talvez não sejam as mesmas" (Id., §11 – p. 112).

Mas esta capacidade não está ligada àquela da abstração, específica dos seres racionais[120], e que os torna aptos a se comportar com base em juízos e deliberações. Leibniz parece pretender distinguir entre a imaginação e a capacidade de ligar imaginações pela memória, por um lado, e a razão e a capacidade de tirar conseqüências a partir de uma ligação de idéias, por outro. Esta última seria específica dos animais racionais, e os habilitaria a ter percepções mais distintas[121]. Nos *Novos ensaios*, Leibniz o explica da seguinte maneira:

> "Nós nos apercebemos de muitas coisas em nós e fora de nós que não entendemos, e as *entendemos*, quando delas temos idéias distintas, com o poder de refletir e daí tirar verdades necessárias. Eis por que os animais não têm entendimento, ao menos neste sentido, embora tenham a faculdade de se aperceber das impressões mais notáveis e mais distinguidas, como o javali se apercebe de uma pessoa que grita para ele e vai direto a esta pessoa, de quem ele não havia tido anteriormente senão uma percepção nua, mas confusa como de todos os outros objetos que caíam sob seus olhos e cujos raios afetavam seu cristalino. Assim, no meu entender o *entendimento* responde ao que os Latinos chamam *intellectus*, e o exercício desta faculdade chama-se *intelecção*, que é uma percepção distinta unida à faculdade de refletir, que os animais não têm. Toda percepção unida a esta faculdade é um pensamento, que eu não concedo aos animais, não mais que o entendimento, de sorte que se pode dizer que a intelecção tem lugar quando o pensamento é distinto"[122].

Antes de passar adiante, é mister assinalar que, malgrado pareça correto inferir dessas considerações que a faculdade de pensar enquanto tal seja uma percepção, esta conclusão não é totalmente correta. Para Leibniz, a faculdade de formar idéias, quer dizer, de fazer abstrações a partir da experiência concerne propriamente à natureza da percepção dos homens, mas isso não significa que toda idéia que temos seja ou corresponda a uma percepção distinta. A percepção de uma mônada, conforme já foi anteriormente salientado, e como deve estar claro aqui, é, para Leibniz, algo que se vincula intrinsecamente às afecções ou mudanças no corpo. Não há percepção de uma mônada que não seja expressão de alguma afecção do seu corpo. Assim, se por um lado parece claro que a faculdade de pensar nos dota com uma certa espécie particular de percepção – aquela acompanhada de reflexão -, por outro, o puro ato de

---

[120] Cf. *Princípios da natureza e da graça*, §5. *A monadologia*, §26 - §29. "Eles [os animais] conhecem aparentemente a brancura, e a observam no giz como na neve; mas ainda não é abstração, pois ela demanda uma consideração do comum, separada do particular, e por conseguinte, aí entra o conhecimento das verdades universais, que não é em absoluto dado aos animais" (*N.E.*, II, xii, §10 – p. 112).

[121] "No entanto, para que não pensemos que os homens se igualam demais aos animais, deve-se notar que a diferença entre a percepção dos homens e dos animais é imensa. Pois além de um grau de percepção ínfimo, o qual é encontrado também nos seres atordoados <*stupentibus*> (como foi explicado), e de um grau médio, que chamamos sensação, e que reconhecemos nos animais, há um certo grau mais alto, que chamamos pensamento <*cogitationem*>. O pensamento é a percepção unida à razão, que os animais, tanto quanto podemos observar, não possuem" (GP VII, pp. 330-331).

[122] *N.E.*, II, xxi, §5 – p. 136.

julgar e de formar idéias a partir daquelas produzidas a partir da sensação não produz por si uma percepção distinta.

As idéias que constituem propriamente as expressões de nossas percepções distintas são o que Leibniz chamou "idéias claras", quais sejam, aquelas cuja possibilidade é atestada pelo conhecimento imediato, via experiência, do ideato. É claro que, em virtude da exata correspondência entre o corpo e a alma, é correto dizer que idéias confusas, alucinações, idéias distintas ou adequadas, são ou ao menos dizem respeito, de uma maneira ou de outra, a percepções[123]. Mas suas relações com estas ou bem não são imediatas ou bem não são relativas a percepções distintas. Assim, por exemplo, as alucinações e os sonhos exprimem, certamente, afecções ou estados do corpo[124]. Assim também, as cadeias de raciocínios, as inferências, o raciocínio combinatório a partir do qual são formadas idéias compostas, independente e anteriormente à sensação do seu correlato, devem corresponder a certas reações e ocorrências orgânicas. Aliás, até mesmo nos atos voluntários, nas deliberações, é preciso supor uma correspondência aos estados corporais[125]. Nada disso porém, salvo aquilo que é ou envolve uma idéia clara, pode ser considerado propriamente como uma percepção distinta[126].

O que importa, por ora, reter com respeito às distinções entre os graus da percepção é que elas respondem a uma exigência fundamental do princípio de continuidade relativamente às condições de tratamento das verdades existenciais como se fossem essenciais. Na medida em que permitem incorporar, no interior da descrição de uma percepção, a infinitude que se deve conceder à analisabilidade das verdades existenciais, elas respondem à exigência de densidade relativamente à demonstrabilidade daquelas verdades. Ao tornar uma percepção de uma mônada função tanto da complexidade interna da substância a ela correlativa quanto da complexidade externa – isto é, da sua compossibilidade com as demais substâncias existentes – a distinção entre os graus de percepção assegura as condições para que cada descrição de uma mudança ocorrida em uma substância envolva o infinito, o que garante a contingência da ocorrência. Claro, ao mesmo tempo que lhe assegura um limite - consistente na consideração da natureza do apetite das mônadas envolvidas, tanto internamente ao corpo da substância quanto externamente, com respeito aos demais existentes – e, com ele, a satisfação das exigências da noção intensional de verdade.

---

[123] Cf. *N.E.*, II, i, §15 – p. 92.
[124] Id., ibid.
[125] Cf. Id., pp. 91-92.

Passagem ao limite:

Espontaneidade, harmonia, individuação e liberdade

Espontaneidade e harmonia

Como já deve estar claro a esta altura, as noções que, no plano ontológico, foram consideradas correlativas à necessidade de se admitir um limite da demonstração das verdades existenciais são, por assim dizer, noções-limite. Elas são suposições, necessárias, claro, visto que sua necessidade está vinculada ao tratamento, fundado no princípio de continuidade, das proposições de existência como se fossem proposições essenciais. Mas, enquanto tais, haurem toda a sua necessidade disso, e da correta compreensão do que aí está envolvido ou implicado. Como tais, elas não simbolizam determinadamente, pois suas condições de significação não podem, pela sua própria natureza, ser absolutamente determinadas. Em virtude disto, a pretensão de lhes atribuir o mesmo estatuto que gozam aquelas que simbolizam os existentes retira-lhes toda a sua necessidade e, com esta, sua validade, tornando-as inconsistentes.

A atualidade da existência, e, por via de conseqüência, das substâncias com suas mudanças, parece contudo ter ensejado Leibniz a pretender que, de algum modo, e observando as condições estritas mediante as quais as referidas noções-limite devem ser abordadas e usadas, seria lícito passar ao limite, tratando essas noções como possuindo, nelas mesmas, algum tipo de realidade. Ele parece ter ponderado que, se as substâncias existem efetivamente, então aquelas noções-limite, embora não possam ser admitidas como correspondendo a nenhum existente propriamente – justamente por serem limite, elas não podem ser admitidas simbolizar ou referir-se a existentes no mesmo sentido em que as noções a partir das quais se deduzem são estimadas fazer -, devem poder também ser admitidas, no infinito, como designando existentes.

[126] Para um aprofundamento da relação entre percepção e idéia segundo uma perspectiva diferente da apresentada aqui, ver G. Parkinson, *The 'Intelectualization of Appearences': Aspects of Leibniz's Theory of Sensation and Thought*.

Na verdade, as mesmas razões, quer dizer, o mesmo raciocínio ao limite que confere legitimidade à pretensão de, na linguagem do infinito, tratar como causal a relação entre os corpos e suas mudanças, por um lado, e as mônadas e suas percepções, por outro, esse mesmo raciocínio permite que se conceda, na linguagem do infinito, existência às mônadas com suas percepções. Isso pode ser melhor explicado com base na consideração do que estaria envolvido nos juízos causais em geral. Conforme foi visto anteriormente, uma identidade exata deve se encontrar entre uma coisa e os requisitos (causas) dessa coisa. Se a coisa existe, então igualmente devem existir seus requisitos. Assim, se uma determinada substância viva *A* existe, então deve existir tudo aquilo que se revela um requisito de *A*. A seu turno, essa existência deve, pelas mesmas razões, ser igualmente concedida aos requisitos desses requisitos, e isso ao infinito, visto que a proposição *secundi adjecti* "*A existe*" deve ser admitida como contingente. Por outro lado, se, além de contingente, essa proposição é verdadeira, o procedimento de transferência da atribuição de existência deve possuir um limite, consistente em uma proposição cujo conteúdo seria ou conteria a afirmação da suposta mônada constitutiva de *A*. Se assim é, é legítimo - claro, sob a pressuposição do princípio de continuidade, ou seja, na linguagem do infinito – conceder à mônada constitutiva de *A* a existência segundo o procedimento de transferência da atribuição de existência (na forma de uma proposição *secundi adjecti*) ao que se revela um requisito de um existente. Quer dizer, é legítimo, na linguagem do infinito, tratar a mônada, que não pode, no rigor, ser admitida como pertinente à série dos requisitos (entendidos como causas) de *A*, como se ela *ainda* fosse um membro dessa série.

A pertinência desse raciocínio ao limite justifica-se porque, a se recusar completamente a legitimidade de se conceder existência às mônadas, a própria existência das substâncias correlativas se tornaria ininteligível. Com efeito, as mônadas relativas às substâncias devem encerrar em si tanta realidade quanto é preciso para tornar inteligível *a priori* a atualidade daquelas, quer dizer, sua existência. Se devem ser admitidos infinitos mundos possíveis, e se em todos eles devem ser admitidas noções-limite comportando as mesmas características que tornam as formas substanciais necessárias, então as formas substanciais subjacentes às substâncias atuais com suas mudanças devem poder se distinguir - não quanto à possibilidade, evidentemente, mas - quanto à sua realidade, daquelas das supostas substâncias meramente possíveis mas inexistentes com suas respectivas mudanças igualmente possíveis de modo a contemplar a diferença, também quanto à realidade, entre os existentes e os inexistentes igualmente possíveis.

Apoiado nessas considerações, Leibniz poderia se permitir abordar as referidas noções, agora não mais como suposições nas quais estão fundados o conhecimento empírico e os juízos sobre as mudanças dos existentes, mas sim como designando, elas mesmas, o próprio objeto a ser levado em consideração. De meras suposições, enquanto noções-limite, tais noções vêm agora à cena constituindo o tema mesmo a ser abordado, como designando, no limite, o objeto ao qual se volta a investigação. Em uma palavra, as referidas noções fazem-se agora o tema de consideração, mas não enquanto suposições a partir das quais podemos considerar a natureza das substâncias. Doravante, seria a própria natureza, por assim dizer, daqueles, no infinito, existentes, os quais são designados por essas noções, que constituiria o foco para o qual se deve voltar a atenção.

Leibniz aborda as referidas noções-limite a partir da consideração do que nelas é suposto encerrar as condições da compreensão *a priori* da compossibilidade dos organismos e suas mudanças. Conforme já foi visto anteriormente, tais organismos supõem sempre uma mônada como limite de sua decomponibilidade, a qual, justamente por constituir um tal limite, é estimada encerrar as condições da compreensão *a priori* da unidade dos organismos e das mudanças neles sofridas. Viu-se anteriormente também que essas mônadas devem ser supostas como seres eminentemente ativos: visto que as substâncias existentes devem ser concebidas como seres em movimento; e visto que as mônadas são supostas encerrar em si o princípio permitindo compreender *a priori* a compossibilidade da unidade substancial daquelas, assim como de suas mudanças; as mônadas devem ser, por sua natureza mesma, ativas. Fossem elas passivas, o princípio das mudanças das substâncias que nelas se funda deveria ser buscado fora das referidas mônadas. Ora, nesse caso estas não desempenhariam a tarefa que, por suposição, é-lhes atribuída, qual seja, a de corresponder ao limite da análise das verdades existencias descrevendo substâncias ou suas mudanças. Pois não encerrariam em si as condições da compreensão *a priori* dessas mudanças; ao contrário, um princípio ulterior e externo à natureza das mônadas deveria ser suposto como encerrando em si as condições da compreensibilidade exaustiva da mudanças das substâncias.

O princípio da atividade das mônadas, aquilo que permite compreender *a priori* as suas percepções, assim como suas reações a estas – quer dizer, a passagem de uma percepção à outra -, já foi visto também, Leibniz o designou pela expressão *conatus*, ou, mais precisamente, apetite. O apetite pode ser caracterizado como um princípio norteador do comportamento das mônadas, uma certa regra imutável e intrínseca a elas, a partir da qual suas percepções e as ligações entre elas são tornadas compreensíveis *a priori*. A imutabilidade da natureza dos apetites depreende-se, conforme já foi explicado, da consideração de que são

supostos encerrar as condições da explicabilidade exaustiva das mudanças da substância correlativa. Se os apetites fossem sujeitos a mudanças, um princípio anterior a eles deveria ser suposto o qual encerraria as condições da compreensibilidade daquelas mudanças. Mas, neste caso, seria tal princípio, antes que aquele estimado regular o, por assim dizer, "presente" apetite, a encerrar as condições da compreensibilidade *a priori* das mudanças que as substâncias correlativas são supostas sofrer. Ora, visto que também nesse caso seria aquilo que se supõe regulado pelo princípio anterior que deveria, pelas definições, ser chamado apetite, a sugestão pode ser descartada. O princípio é ainda admitido intrínseco à mônada porque, repita-se, esta deve ser concebida como um ser eminentemente ativo. Fosse ela passiva, isto é, tivessem suas percepções apenas uma razão a ela externa, então ela não poderia ser suposta corresponder ao limite da demonstrabilidade das verdades existenciais descrevendo as substâncias e suas mudanças.

Essa natureza interna e irredutível que Leibniz reconhecera ao princípio da atividade das mônadas, ele designaria *espontaneidade*[127]. E afirmaria:

> "Ora, visto que as modificações variam e que o que quer que seja a fonte da variação, deve ser realmente ativo, por isso deve-se dizer que as substâncias simples são ativas ou seja, fontes das ações, e que nelas se vê uma certa série de variações internas. E visto que não há nenhuma maneira pela qual uma substância simples pudesse influir em outra, segue-se que toda substância simples é espontânea, ou seja, a única <*unum et solum*> fonte das suas modificações. E dado que sua natureza consiste em percepção e apetite, é manifesto que em cada alma há uma série de apetites e percepções pela qual é conduzida do fim aos meios, da percepção de um objeto à percepção de outro. E assim, a alma não depende senão de uma causa universal, ou seja, de Deus, por quem, como tudo, existe ininterruptamente <*perpetuo est*> e é conservada; tudo o mais ela tem por sua natureza"[128].

Como se pode depreender dessas estimações, para Leibniz, "espontaneidade" não significa ausência de regras ou puro acaso. "Espontaneidade" refere-se ao caráter eminentemente intrínseco que ele reconhece ao princípio regulador do comportamento das mônadas – reconhecimento que, a seu turno, decorre da suposição destas como o limite da analisabilidade das definições das substâncias e das verdades que descrevem os movimentos destas. Em uma palavra, ser espontâneo para Leibniz não significa ser absolutamente irregular. Ao contrário, para ele, algo é espontâneo se e somente se encerra em si o princípio da inteligibilidade de suas atividades. Essa convicção de Leibniz justifica-se se considerarmos que a pura ausência de regras, o mero acaso como princípios do comportamento das mônadas é uma suposição inconsistente com as exigências impostas pela a noção intensional de

---

[127] "*Espontâneo* é aquilo cujo princípio de ação está no agente" (*Phil., VII, D, ii, 2, f 28 - OFI*, p.474).

verdade. Se à espontaneidade das mônadas nenhuma regra estivesse associada, então se deveria admitir que as análises das verdades existenciais não poderiam ter identidades como limite. Antes que isso, a admitir um tal limite, este deveria ser uma proposição contingente a qual não obstante seria inanalisável; ou ao menos, ainda que fosse, *per impossibile*, necessária, tal proposição inanalisável não poderia ser nem uma identidade nem uma contradição. Ora, visto que uma tal hipótese já foi anteriormente descartada, deve ser igualmente descartado que a espontaneidade seja equivalente ou redutível ao acaso[129].

Excluída a suposição de que a espontaneidade das mônadas se reduzisse à pura ausência de regras, examinemos em que poderia consistir uma regularidade espontânea. Leibniz pode depreender o princípio desta regularidade a partir da própria caracterização de mônada. Conforme foi visto anteriormente, a mônada é um princípio de unidade e de vida dos organismos. Ela é uma suposição a partir da qual se pode pretender compreensível *a priori* a unidade substancial que torna possível o ser vivo, assim como as mudanças deste. Justamente por responder a uma tal necessidade, a mônada deve ser suposta se comportar de tal maneira que suas atividades sejam sempre pautadas pela preservação da unidade substancial, quer dizer, do modo de articulação que constitui o organismo enquanto um ser vivo. Ou, pelo menos, que tais atividades não podem jamais ser tomadas como contrárias àquela unidade. Pretender o contrário é pretender que as atividades da mônada sejam inconsistentes com a unidade substancial. Mas isso significaria ou bem que a mônada não pode ser aquilo que permite compreender tanto a unidade substancial quanto as mudanças desta, ou bem que a mônada o permite, mas isso porque é portadora de características inconsistentes entre si. Esta última hipótese, claro, é recusada de saída: encerrasse a mônada características inconsistentes, ela mesma, enquanto uma unidade, seria inconsistente, e, portanto, uma impossibilidade. A primeira deve ser recusada pois é inconsistente com a espontaneidade que deve ser reconhecida ao princípio de atividade das mônadas. Ao se comprometer com a idéia de que a mônada não encerra em si as condições da inteligibilidade da unidade substancial e de suas mudanças, a hipótese fere tanto a suposição de irredutibilidade quanto a de internalidade que constituem a espontaneidade que se concede ao princípio da inteligibilidade das mônadas enquanto tais.

Dito isso, pode-se considerar que, como quer que se comporte a mônada, tal comportamento deve ser sempre de sorte a permitir compreender tanto suas reações às suas percepções quanto a vida do organismo que constitui. Leibniz pode concluir, a partir daí, que

---

[128] *OFI*, P. 14 - §8.
[129] Ver *Grua*, pp. 479 -481.

as atividades da mônada, ou melhor, as reações às suas percepções, pautam-se pelo esforço em manter a vida do organismo, quer dizer, em manter a articulação do todo que organiza e o seu funcionamento. Com efeito, supor que elas não se pautem por isso é, conforme foi visto anteriormente, supor *menos* do que é preciso para compreender a unidade e as mudanças da substância que constitui – o que não condiz com a própria exigência que tornou necessário supor algo como uma mônada. E supor, por outro lado, que, além da preservação da vida do organismo, as atividades da mônada se pautem por mais alguma outra coisa é supor *mais* do que é preciso para compreender a unidade e as mudanças da substância que constitui. Em virtude da própria exigência que torna necessária a mônada, esse "mais do que é preciso" não seria de modo algum necessário nem demonstrável, o que obriga a reconhecer que nada autoriza a supô-lo[130].

Com base nestas considerações, pode-se finalmente estabelecer os termos em que se deve compreender a regularidade da atividade espontânea das mônadas. Independentemente das diferenças entre os tipos de mônadas, que fazem as diferenças nos seus comportamentos – nos modos como reagem às suas percepções – e na natureza das suas respectivas percepções, as mônadas, enquanto tais, pautam-se por este princípio: suas atividades guiam-se pelo esforço em manter a vida e, com ela, o funcionamento do organismo que constituem. Assim, as diferenças de natureza entre as mônadas refletem-se nos expedientes de que podem se servir, na consecução das suas atividades, quer dizer, nas reações às suas percepções, a fim de garantir a vida do organismo; mas elas não afetam o que pode ser admitido como constitutivo da mônada enquanto tal: a tendência a reagir espontaneamente às suas percepções – ao que lhe é externo - de modo a preservar a vida do organismo correlativo. Leibniz pode concluir daí que o princípio da atividade espontânea das mônadas pauta-se pelo finalismo: diferentemente das mudanças que se observam nas substâncias, as quais se deixam explicar por causas a elas externas, as atividades das mônadas, que constituem o fundamento das primeiras, explicam-se por causas internas, consistentes na *finalidade* da mônada em preservar a vida do organismo que constitui. Leibniz refere-se a essa regularidade pertinente às atividades mônadas como sendo uma "causa final", por oposição às causas eficientes, que conformam as explicações das mudanças das substâncias:

[130] Lembremos que a mônada é uma noção-limite, à qual se deve aduzir para pretender uma correlação, no plano ontológico, da exigência da noção intensional de verdade de que *todas* as verdades existenciais sejam admitidas como demonstráveis no infinito. Toda a necessidade e realidade da mônada se esgota nisto. Supor que ela tenha características que vão além do que é necessário para a referida demonstrabilidade é compreender mal o verdadeiro papel da noção de mônada e a natureza das exigências que a tornam necessária e admissível.

> "E as percepções na Mônada nascem umas das outras pelas leis dos Apetites, ou das *causas finais do bem e do mal*, que consistem nas percepções notáveis, regradas ou desregradas, como as mudanças dos corpos e os fenômenos de fora nascem uns dos outros pelas leis das *causas eficientes*, quer dizer, dos movimentos"[131].

É mister assinalar que, na explicação das mudanças das substâncias, as causas finais pertinentes aos comportamentos das mônadas devem comparecer unicamente como um *pressuposto*. Quer dizer, do mesmo modo que aí as mônadas comparecem apenas como pressuposições na pretensão de se conferir limite à complexidade infinita da substância, desse mesmo modo a causalidade das atividades daquelas, quer dizer, a causalidade finalista, apresenta-se como um limite às explicações causais das mudanças da substância correlativa. Essas explicações causais, a seu turno, devem se pautar exclusivamente pelo modelo do mecanismo, isto é, das causas eficientes. Na verdade, a pretensão de explicar as mudanças dos corpos segundo as causas finais é certamente legítima, desde que se faça sob a suposição da linguagem do infinito, quer dizer, sob a suposição da possibilidade de se tratar a relação entre corpo e mônada como sendo, no infinito, causal. Considerando no rigor, assim como as mônadas e os corpos correlativos devem ser admitidos como incomparáveis, assim também o domínio de explicação das causas finais e aquele pertinente ao mecanismo devem ser admitidos irredutíveis entre si.

O esforço em preservar a vida do organismo manifesta-se, nas mônadas, na tendência a satisfazer e otimizar as condições necessárias ou úteis àquela preservação. Nos animais em geral, tal tendência é guiada pelo instinto, que dirige o apetite de modo a procurar o que é agradável, quer dizer, o que provoca prazer, e a evitar o que provoca a dor. O prazer, a seu turno, pode ser caracterizado como a satisfação da sensação, quer dizer, a percepção de algo útil ou necessário à manutenção da vida; a dor é o contrário do prazer, quer dizer, é a percepção de algo nocivo à manutenção da vida[132]. Nos animais racionais enquanto tais, aquela tendência é guiada pelo uso da razão, que permite o conhecimento e dirige o apetite a procurar o que é estimado proporcionar prazer (bom) e a evitar o que é estimado provocar a

[131] GP VI, p. 599 - §3.

[132] "*Prazer* é a percepção daquilo que serve à nossa potência; *dor* é a [perceção] daquilo que a reprime e limita" (*Grua*, p. 544; ver também p. 542). Leibniz por vezes define prazer também como a percepção ou o sentimento da perfeição (Ver por exemplo *OFI*, *Phil., VII, D, ii, 2,f 40 – OFI*, p. 491; *Phil., VIII, 4 – OFI*, p. 517; *Grua*, pp. 579 e 603; *N.E.*, ii, XXI, §§41-42 – p. 152). Nesse contexto, saliente-se, o termo "perfeição" não deve ser compreendido no sentido usual leibniziano de uma qualidade simples indefinível, mas "perfeição corporal", já que se trata de uma percepção, e, portanto, de algo vinculado à expressão do corpo pela alma. Por "perfeição corporal" Leibniz entende a saúde ou o vigor, que são a conservação e a optimização das funções do corpo (Ver *Phil., VIII, 57 - OFI*, p. 527, e *Grua*, p. 579).

dor (mal)[133]. Esta tendência assim guiada pela razão, lembremos, Leibniz a denomina "vontade"[134].

Desnecessário dizer que a irredutibilidade entre o modelo finalista de explicação das atividades das mônadas e o modelo das causas eficientes de explicação das mudanças das substâncias não podem produzir nenhuma inconsistência ou incompatibilidade nos seus resultados. Lembremos que o que conduziu à admissão das causas finais como regulando os comportamentos das mônadas foi a necessidade de se supor um princípio de atividade espontâneo o qual responderia, no plano ontológico, a uma exigência ligada à pressuposição de que toda verdade existencial pode ser tomada como demonstrável no infinito. Com efeito, esse princípio de atividade espontâneo da mônada seria aquilo que permitiria compreender a unidade substancial e as mudanças do organismo por ela constituído. E justamente por isso, não se pode supor que a regulação das mônadas por causas finais, bem como tudo o que a isto está vinculado, seja incompatível com a ordem do mundo, as relações causais entre as substâncias ou as mudanças nelas ocorridas.

O reconhecimento disso obriga a ponderar que, como quer que seja a maneira como as mônadas dão consecução espontaneamente às suas atividades, como quer que seja que elas exerçam as ações necessárias à manutenção da vida do organismo, tais ações e atividades - quer dizer, os comportamentos das mônadas - devem ser supostas se regular pelo princípio da existência em geral, qual seja, a compossibilidade. É certo, conforme já foi visto anteriormente, que nenhuma relação causal pode ser estabelecida entre as mônadas e os corpos. É certo também que as mônadas não podem sofrer a ação umas das outras, pois isto fere sua espontaneidade: as únicas coisas que podem ser admitidas como causas de percepções ou reações em uma mônada são suas próprias percepções (anteriores). Mas é igualmente certo que alguma comunicação deve haver entre as mônadas, ou melhor, alguma conformidade deve haver entre elas a qual torne compreensível *a priori* a sua compossibilidade. Ou, para colocar as coisas em boa ordem, a máxima compossibilidade suposta inerente à existência exige que, como quer que as mônadas dirijam suas percepções, tais mônadas e tais percepções sejam perfeitamente harmônicas entre si, de modo a garantir não apenas a compossibilidade da existência, mas também a máxima compossibilidade desta.

Leibniz deve extrair daí duas conclusões: Primeiro, e isso já foi anteriormente abordado, que uma mônada, com a seqüência infinita de suas percepções, embora se comporte de maneira absolutamente espontânea, seguindo unicamente suas próprias leis, deve, de um

[133] "*Bom* é aquilo que quem conhece deseja. *Mal* é aquilo que quem conhece evita" (*Ak*, VI, i, p. 457).
[134] Ver *N.E.*, II, xxi, §5 – pp. 135-136.

modo ou de outro, exprimir todas as mônadas cujos corpos estão em alguma relação de vizinhança ou dependência para com o seu. Segundo, que cada mônada, com a seqüência infinita de suas percepções, deve conter em si as condições para que se possa compreender *a priori* sua compossibilidade com absolutamente todas as demais infinitas mônadas criadas, com suas respectivas percepções. Ou seja, cada mônada, com a seqüência infinita de suas percepções, deve exprimir proporcionalmente absolutamente todas as mônadas criadas, com suas percepções. Ele expõe esta conclusão servindo-se de uma analogia: cada mônada seria um espelho vivo do universo, o qual ela refletiria, em suas percepções, do seu ponto de vista, isto é, segundo a posição espaço-temporal de seu corpo. E afirma:

> "Sendo portanto obrigado a concordar que não é possível que a alma ou qualquer outra substância verdadeira possa receber algo de fora, a não ser pela onipotência divina, fui conduzido insensivelmente a um sentimento que me surpreendeu, mas que parece inevitável, e que com efeito tem vantagens muito grandes e belezas bem consideráveis. É que é preciso portanto dizer que Deus criou inicialmente a alma, ou toda outra unidade real de tal sorte, que tudo lhe deve nascer do seu próprio fundo, por uma perfeita *espontaneidade* com respeito a ela mesma, e não obstante com uma perfeita *conformidade* às coisas de fora. E que assim nossos sentimentos interiores (quer dizer, que estão na própria alma, e não no cérebro, nem nas partes sutis dos corpos) não sendo senão fenômenos seguidos sobre os seres externos, ou bem aparências verdadeiras, e como sonhos bem regulados, é preciso que essas percepções internas na própria alma lhe aconteçam pela sua própria constituição original, quer dizer, pela natureza representativa (capaz de exprimir os seres fora dela com respeito aos seus órgãos) que lhe foi dada quando de sua criação, e que faz seu caráter individual. E é o que faz que cada uma dessas substâncias, representando exatamente todo o universo a sua maneira e segundo um certo ponto de vista, e as percepções ou expressões das coisas externas acontecendo na alma no momento certo <*a point nomé*>, em virtude de suas próprias leis, como em um mundo à parte, e como se não existisse nada senão Deus e ela (para me servir da maneira de falar de uma certa pessoa de uma grande elevação de espírito, cuja santidade é celebrada), haverá um perfeito acordo entre todas essas substâncias, que faz o mesmo efeito que se observaria se elas comunicassem juntas por uma transmissão das espécies, ou de qualidades que o vulgo dos Filósofos imagina. Além disso, a massa organizada, na qual está o ponto de vista da alma, sendo expressa mais proximamente por ela, e encontrando-se reciprocamente pronta a agir por ela mesma, segundo as leis da máquina corporal, no momento em que a alma o quer, sem que uma atrapalhe as leis da outra, os espíritos e o sangue tendo justamente então os movimentos que lhes é preciso para responder às paixões e às percepções da alma, é a relação mútua regrada de início em cada substância do universo, que produz o que chamamos sua *comunicação*, e que faz unicamente a *união da alma e do corpo*"[135].

A exigência de compossibilidade entre as leis da atividade espontânea das mônadas conduzira finalmente Leibniz à necessidade da suposição de, por assim dizer, uma outra lei, esta regulando todo o universo, quer dizer, dispondo cada mônada segundo o princípio de sua atividade espontânea de tal maneira que o que dele se segue conforma-se ao que se segue da

---

[135] GP IV, pp. 484-485. Ver também p. 518.

espontaneidade das demais. E esta lei universal seria aquilo que permitiria finalmente compreender a compossibilidade dessas e o acordo das suas atividades. Melhor dizendo, a suposição de uma conformidade de absolutamente todas as mônadas entre si e com as condições de máxima compossibilidade relativas à existência exprimiu-se na suposição de uma regularidade anterior, a qual observasse e preservasse a espontaneidade de todas e de cada uma das mônadas criadas, e que permitisse finalmente compreender a compossibilidade dessas mônadas com suas respectivas percepções e espontaneidade. Leibniz concluiu que se poderia supor o mundo, isto é, o conjunto das coisas criadas, como sendo ou sendo análogo, ele mesmo, a um organismo, a um todo articulado em que "tudo conspira":

> "E deve-se saber que, pela natureza das coisas feitas, da mesma maneira como Hipócrates sustenta do corpo animal, há em todo o universo *συμπλοια παντα*; e cada coisa <*quidvis*> conspira com cada outra <*cuivis*> conforme uma certa razão. Pois, visto que todos os lugares estão plenos de corpos, e todos os corpos são dotados de um certo grau de fluidez, de tal maneira que que cedem a qualquer pressão, por menor que seja; isso faz com que que nenhum corpo possa ser movido sem que o que lhe é contíguo tenha algum movimento, e pela mesma razão o contíguo do contíguo e assim por diante a qualquer distância, por maior que seja. Disso se segue que cada corpúsculo sofre a ação de todos os corpos do universo, e é por eles afetado de várias maneiras, de modo que [um ser] onisciente conheceria, em qualquer partícula do universo tudo o que se dá em todo o universo; o que não poderia ocorrer, salvo se a matéria fosse divisível por tudo, ou melhor, atualmente dividida ao infinito. E portanto, visto que todo corpo orgânico é afetado por todo o universo, por relações determinadas a cada uma das partes do universo, não é de se espantar que a própria alma, a qual representa o resto segundo as relações ao seu corpo, seja uma espécie de espelho do universo, representando o resto segundo o seu, por assim dizer, ponto de vista. Assim como uma mesma cidade observada de diversos locais apresenta projeções inteiramente diversas"[136].

A essa conspiração de tudo com tudo, que permite conceber a conformidade entre os comportamentos de todas as mônadas criadas, Leibniz se referiu como sendo a harmonia, em seu sentido mais acabado, a qual deveria vigir entre todas as mônadas criadas, quer dizer, portanto, no universo inteiro":

> "Estes princípios deram-me meio de explicar naturalmente a união, ou bem a conformidade da Alma e do corpo orgânico. A alma segue suas próprias leis, e o corpo também as suas, e eles encontram-se em virtude da *harmonia pré-estabelecida* entre todas as substâncias, visto que elas são todas representações do mesmo universo"[137].

Estas considerações tornam manifesto por que Leibniz teria considerado tal harmonia como sendo pré-estabelecida, quer dizer, estabelecida antes mesmo que a série dos

---

[136] *OFI*, PP. 14-15 - §10. Ver também *A monadologia*, §61.

[137] *A monadologia*, §56. "Ora, esta *Ligação* ou este acomodamento de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas as outras, faz com que cada substância simples tenha relações que exprimem todas as outras, e que ela seja, por conseguinte, um espelho vivo perpétuo do universo (Id., §78).

acontecimentos tivesse início. Com efeito, a harmonia, que pode ser caracterizada como uma "unidade na variedade"[138], seria na verdade a manifestação daquela lei suposta, a qual regularia a disposição das mônadas de modo a que as suas atividade fossem exatamente conformes umas com as outras. Ora, fosse uma tal harmonia um resultado das atividades das mônadas, então só poderia ser concebida a partir da hipótese da influência de umas sobre as outras ou do corpo sobre a alma, seja sob a suposição de um expediente externo à própria ordem do mundo; um, para dizer com Leibniz, *Deus ex machina*, o qual garantisse a regularidade por milagres perpétuos – por uma intervenção sobre as coisas que não pode ser inteligível a partir da consideração unicamente da natureza das criaturas. Como uma e outra destas suposições já foi devidamente recusada - justamente porque aí a pretensão de explicar naturalmente a ordem do mundo não é observada -, resta a hipótese de um princípio de ordem anterior, quer dizer, que permitiria compreender *a priori* a compatibilidade que a disposição das mônadas criadas de modo que o que se segue espontaneamente de cada uma não comprometa a atividade espontânea das demais.

É claro que não se pode conceber a harmonia pré-estabelecida como sendo de fato uma lei prescrita ao universo, ou que de fato uma lei tenha sido estipulada *a priori* a partir da qual o mundo seria ordenado. A harmonia pré-estabelecida, lembremos, é uma noção-limite, que decorre da necessidade de pensar a correlação entre a espontaneidade que se deve atribuir às mônadas criadas nas suas atividades e a própria caracterização de existência como maximal-compossibilidade ("espontaneidade" e "mônada", por um lado, e "maximal-compossibilidade", por outro, sendo todas, lembremos também, noções-limite). É claro que, nesse sentido, essa harmonia é uma noção necessária. Mas sua necessidade não a torna mais que uma suposição, ou, melhor dizendo, não lhe retira a natureza de ser uma noção-limite. Antes pelo contrário, toda a sua necessidade reside no reconhecimento de que é uma noção-limite, isto é, uma noção que não pode designar de modo determinado. Assim, antes que considerar a harmonia como constituindo uma lei mesma do mundo, mais correto seria considerar o próprio mundo, quer dizer, o conjunto de todas as coisas criadas, *como se fosse* ele mesmo algo perfeitamente harmonioso. Antes que postular a vigência efetiva de uma harmonia entre todas as coisas, mais correto seria afirmar que se deve considerar as mônadas com suas atividades *como se estivessem* em uma perfeita harmonia entre si. Esta ponderação permite compreender a hesitação leibniziana, já mencionada anteriormente, com respeito ao

[138] *Grua*, p.12. Para uma discussão sobre a noção de harmonia em Leibniz, ver Y. Belaval, *Études Leibniziens*, pp.86-105.

estatuto de sua "hipótese". Embora "ouse" considerá-la demonstrada[139], não parece ter, de fato, dela proposto nenhuma demonstração. Ao contrário, manifesta-se preferir sempre a designação "hipótese", cuja necessidade pleiteia com base no argumento apenas de que seria "impossível explicar de outro modo as ações emanentes na ordem natural das coisas"[140]:

> "Além de todas estas vantagens que tornam esta Hipótese recomendável, pode-se dizer que é algo mais que uma Hipótese, visto que não parece quase possível explicar as coisas de uma outra maneira inteligível, e que várias grandes dificuldades que têm até aqui exercido os espíritos, parecem desaparecer por si mesmas quando se a compreendeu bem"[141].

Liberdade e responsabilidade

O apetite relativo às substâncias em geral vem a ser, naquelas em que se supõe uma mônada portadora de razão, o que Leibniz denominou *vontade*. A vontade, sabemos, é, para ele, a capacidade de determinar as ações mediante a *avaliação* daquilo a que se tende como sendo bom ou ruim[142]. Diferentemente das demais mônadas (não racionais) cuja espontaneidade - não obstante guiar-se igualmente pelos princípios do bem e do mal, isto é, das causas finais – não envolve nenhuma capacidade de avaliar aquilo a que tende como bom ou mau, as mônadas racionais ou "espíritos" determinam sua atividade por avaliações do objeto do desejo, bem como por cálculos sobre a eficiência dos meios para alcançá-lo.

As escolhas da substância em que se supõe uma mônada racional estão, em virtude da própria suposição, fundadas em juízos causais, os quais vinculam certos atos ou objetos como causas aos sentimentos do prazer e da dor como efeitos. Melhor dizendo, é com base nesses juízos causais que as substâncias conformadas por mônadas racionais são ditas agir[143], escolhendo fazer aquilo que estimam o melhor (o que proporciona mais prazer). E é precisamente esta capacidade de escolher com base nesses juízos causais – isto é, não o que é determinado pelo instinto como bom ou mau, mas aquilo que se escolheu com base em razões e avaliações como bom ou mau – que Leibniz denominou liberdade: "livre – diria – é o

---

[139] *A monadologia*, §59.
[140] GP III, p. 122.
[141] GP IV, p. 486.
[142] *N.E.*, II, xxi, §5 – pp. 135-136. "*Vontade* é o esforço <*conatus*> para agir com respeito ao que é externo [esforço] que é originado de um pensamento (…) *Vontade* é o esforço que segue a opinião sobre o bom ou o mau presente no que se esforça" (*Grua*, pp. 512-513).
[143] Entenda-se por "agir" o movimento efetuado por uma substância enquanto nela se supõe uma mônada guiada por uma vontade. "Ação" seria, nesse sentido, um comportamento de uma mônada que se refletiria, no mundo, em uma mudança de uma substância efetuada sob a suposição da atividade de uma mônada racional; ou seja, "ação" corresponderia àquela mudança em uma substância cuja descrição envolve a suposição de uma mônada portadora de vontade. Por "agente" entenda-se a substância na qual se supõe uma mônada racional na medida em que o comportamento daquela deve ser descrito sob a suposição de uma vontade.

espontâneo com escolha"[144]; daí concluindo que a espontaneidade das mônadas em geral torna-se liberdade naquelas que são racionais[145].

Vê-se por esta caracterização de liberdade, que esta não é compreendida por Leibniz como a completa ausência de regularidade, como acaso absoluto. A ausência de regularidade, conforme já foi discutido, contraria o princípio espontâneo da atividade das mônadas em geral, que consiste nas causas finais do bem e do mal, isto é, de buscar o prazer e evitar a dor. Aliás, mais correto seria dizer que a suposição de uma absoluta irregularidade na liberdade revela-se inconsistente com aquilo mesmo que conduziu à necessidade de se supor algo como a espontaneidade nas mônadas: ela é inconsistente com a exigência, imposta pela noção intensional de verdade, de que toda verdade existencial seja redutível, no infinito, a uma identidade. Com efeito, o que vale para a espontaneidade em geral deve valer, evidentemente, para a liberdade. Se os comportamentos das mônadas livres fossem absolutamente irregulares, isto é, se o mero acaso bastasse como uma justificação desses comportamentos, então não se poderia pretender uma compreensibilidade *a priori* das verdades que descrevem ações, isto é, que descrevem os movimentos supostamente voluntários das substâncias. Pois sendo absolutamente irregular o fundamento daqueles movimentos, não se poderia conceder às proposições que os descrevem, nenhuma redutibilidade a uma identidade, nem no finito, nem no infinito. Não se poderia admitir nenhuma regra, nenhum princípio autorizando supor que tais movimentos sejam compreensíveis *a priori*.

Ancorado nessas considerações, Leibniz permite-se sustentar que uma suposta ação absolutamente indeterminada com respeito às causas finais, quer dizer, sem qualquer motivo, antes que livre, seria um absurdo[146]. Dizendo de outro modo, a pretensão de que a liberdade da vontade estaria fundada em uma suposta indiferença absoluta, como ele denomina, "indiferença de equilíbrio", como se, na escolha, o agente, quer dizer, a substância em que se supõe uma vontade, estivesse absolutamente indiferente ao "sim" e ao "não", seria recusada como impossível:

> "É preciso contudo não imaginar que nossa liberdade consista em uma indeterminação ou em uma *indiferença de equilíbrio*; como se fosse preciso ser inclinado igualmente do lado do sim e do não, e do lado dos diferentes partidos, quando há vários a tomar. Este equilíbrio é em todo sentido impossível"[147].

---

[144] *Grua*, p. 487. Ver também GP VI, pp. 571-572.
[145] *Discurso de metafísica*, §32. A concepção leibniziana de liberdade será melhor examinada no Apêndice II deste estudo.
[146] Cf. *Grua*, p. 480; e *Teodicéia*, I, §45.
[147] *Teodicéia*, §35. "Há portanto uma liberdade de contingência, ou de alguma maneira, de indiferença, desde que se entenda por *indiferença* que nada nos necessita para um e para outro partido; mas não há jamais *indiferença*

A liberdade, considera ele, reside no poder de escolha[148], que enquanto tal é irredutível à causação natural ou determinação do instinto. Ela funda-se em julgamentos, quer dizer, nos juízos que o próprio agente faz sobre o que é bom e o que é mau e que o dotam do poder de decidir o que fazer e como agir. Assim, diz Leibniz, o agente escolhe sempre aquilo que julga ser o melhor[149], pois o contrário é incompatível com a regra do seu apetite. E nisso é *determinado*. Mas aquilo que ele escolhe, isto é, aquilo que estima ser o melhor, o escolhe com base nos seus próprios juízos, nos seus cálculos e deliberações sobre o que é bom ou mau. E nisso é livre[150]:

> "Mas se não há necessidade absoluta nas coisas passageiras, é preciso sempre confessar que tudo aí é absolutamente certo e *determinado*. E a determinação não é uma necessidade, mas uma inclinação maior sempre ao que acontecerá que ao que não acontecerá, de sorte que se pode dizer que há sempre a mesma proporção entre a necessidade e a inclinação que há na Análise dos Matemáticos entre a Equação exata e os limites que dão uma aproximação (…). E além disso, no mundo cada causa é determinada a produzir um tal efeito com tais circunstâncias, e mesmo somos determinados a tomar o partido em que a balança da deliberação na qual entram as razões verdadeiras e falsas, tanto quanto as paixões, nos fazem tender mais. E é então que nossa ação é *voluntária*, de outro modo ela é *indeliberada*. Assim embora estas determinações propriamente falando não *necessitem*, elas não deixam de *inclinar*, e nós seguimos sempre o partido em que há mais inclinação ou disposição"[151].

Pode-se afirmar, com base no que acaba de ser dito, que a liberdade da vontade não torna o modelo explicativo dos movimentos das substâncias no mundo inaplicável àquelas em que se supõe uma mônada livre. A razão guia o apetite das mônadas racionais, e o material sobre o qual deliberam são suas percepções. A eleição, isto é, a escolha de algo como o objeto da vontade, como aquilo que se pretende concretizar ou alcançar, é passível de explicação nos mesmos termos em que qualquer outra mudança de qualquer outro ser vivo: em qualquer ação de uma substância racional estão supostas uma infinidade de percepções[152], constituídas pelas percepções passadas e presentes da mônada correlativa, as quais se refletem nos juízos verdadeiros descrevendo vivências e aprendizados da referida substância. A infinidade daquelas deve-se evidentemente às mesmas razões que tornam necessário supor que toda

---

de equilíbrio, quer dizer, em que tudo seja perfeitamente igual de parte e de outra, sem que haja mais inclinação em direção a um lado" (Id., §46. Ver também *N.E.*, II, xxi, §14).

[148] Ver *Teodicéia*, §34; e *N.E.*, II, xxi, §9 – p.138).

[149] "Contudo, é verdade que temos espontaneidade em nós, e que somos os senhores das nossas ações, quer dizer, que nós escolhemos o que queremos; mas nós queremos o que achamos bom, o que depende do nosso gosto e dos objetos, e não da nossa escolha. E quando por capricho, ou talvez para mostrar nossa liberdade, escolhemos o que não acharíamos bom sem isso, é que o prazer de agir contra o comum faz uma parte do objeto, e nosso espírito de contrariedade faz uma parte do nosso gosto" (*Grua*, p. 482; ver também *Teodicéia*, I, §45).

[150] *N.E.*, II, xxi, §8. Ver também *Grua*, pp. 480-481.

[151] *Grua*, p. 479.

[152] *Teodicéia*, §46; *Grua*, p. 480.

percepção ou apercepção envolve uma infinidade de pequenas percepções: fosse uma ação exaustivamente explicável ela não acompanharia a infinitude suposta na descrição de uma verdade existencial. Com efeito, se uma escolha se constituísse de um número finito de percepções, ela seria exaustivamente explicável por análise, quer dizer, a proposição que a descreve seria demonstrável em um número finito de passos. Ora, a conseqüência disso seria não só a assimetria entre as deliberações da alma e os movimentos do corpo – uma incapacidade daquela de exprimir tudo o que se dá neste[153] – como também, e por extensão, o colapso da contingência que é suposta inerente a toda proposição existencial.

Desnecessário dizer que aquela infinitude não pode contrariar a atualidade da ação, que faz verdadeira a proposição que a descreve. Com esta atualidade e esta verdade, tal infinitude não pode contrariar o que é uma exigência da noção intensional de verdade: que, embora devam ser admitidas infinitas – a fim de preservar a contingência das verdades existenciais -, as causas das ações devem formar uma totalidade, quer dizer, devem poder constituir uma unidade. Pois esta exigência é, na verdade, apenas o correlato, no plano das descrições verdadeiras das deliberações, daquela exigência relativa às verdades contingentes em geral: de que sua análise tenha um limite.

A seu turno, a totalidade infinita das causas de uma ação deliberada deve poder ser assumida como equivalente à ação que se segue como seu efeito inteiro. Pois, se a causa é suposta produzir mais que a ação realizada, então tal ação é parte do seu efeito, mas ela não contém em si a *totalidade* do resultado da deliberação (a ação total). Se, por outro lado, a causa é suposta produzir menos do que a ação realizada, então, claro, pode ser admitida como uma causa parcial, mas não pode ser a causa plena daquela ação, pois não encerra a totalidade das condições para fazer compreender o que se apresenta como seu efeito. As razões disso seguem o que torna necessário o postulado da equivalência entre causa plena e efeito inteiro em geral: se não fosse possível fazer equivaler as ações deliberadas como efeitos a uma certa totalidade infinita de aprendizados e volições do agente como causas, então a análise das verdades existenciais descrevendo tais ações não poderiam ter como limite uma identidade. Ora, visto que isto é incompatível com a noção intensional de verdade, deve ser recusado. O que permite afirmar que, no infinito, isto é, levando-se em conta a causa plena de uma ação – que envolve sempre uma infinitude de volições e experiências – pode-se considerar a ação

---

[153] Lembremos que a toda mudança no organismo deve ser suposta uma percepção na mônada correlativa. Ora, se uma mudança no organismo deve envolver uma complexidade infinita, a percepção da mônada também o deve. Caso contrário deveria ser recusado o que já se reconheceu um pressuposto necessário, qual seja, a correlação exata e perfeitamente proporcional entre as mudanças do corpo e as percepções da mônada.

mesma, enquanto efeito inteiro, como absolutamente *determinada* quanto à sua existência, se aquela totalidade vem também à existência:

> "Parece que propriamente falando, embora as volições sejam contingentes, a *necessidade* não deve ser oposta à volição, mas à *contingência*, como já observei (…), e que a necessidade não deve ser confundida com a determinação, pois não há menos conexão ou determinação nos pensamentos que nos movimentos (ser determinado sendo totalmente diferente de ser forçado ou compelido com coação). E se nem sempre observamos a razão que nos determina ou antes pela qual nós nos determinamos, é que somos tão pouco capazes de nos aperceber de todo o jogo do nosso espírito e de seus pensamentos, o mais das vezes imperceptíveis e confusos, quanto somos de desvendar todas as máquinas que a natureza faz funcionar nos corpos. Assim, se por necessidade se entendesse a determinação certa do homem, que um perfeito conhecimento de todas as circunstâncias do que se passa dentro e fora do homem, poderia fazer prever a um espírito perfeito, é seguro que os pensamentos sendo tão determinados quanto os movimentos que representam, todo ato livre seria necessário: mas é preciso distinguir o necessário do contingente embora determinado. E não somente as verdades contingentes não são de modo algum necessárias, mas ainda suas ligações nem sempre são de uma necessidade absoluta, pois é preciso confessar que há diferença na maneira de determinar entre as conseqüências que têm lugar em matéria necessária e aquelas que têm lugar em matéria contingente"[154].

É claro, como tornam manifesto as palavras do próprio Leibniz, que a determinação que reconhece no plano das existências não é inconsistente com a contingência, tampouco com a liberdade da vontade, que tem nela sua origem. Pois uma e outra se preservam na infinitude que é preciso supor quanto às causas, sem prejudicar a determinação que, salienta Leibniz, tem sua raiz na natureza mesma da verdade[155]. Com efeito, ela responde à exigência da noção intensional de verdade de que toda verdade existencial seja, no infinito, redutível a uma identidade. É ainda fundamental assinalar que a totalidade infinita das causas, a qual, no limite, determinaria a ocorrência da ação como efeito, envolve também o apetite suposto no agente; quer dizer, constitui-se não apenas do que é externo a este e é estimado fonte de prazer, mas também o que lhe é interno e concerne às condições da estimação: as razões do agente para *escolher* tal fonte de prazer antes que outra como a melhor, isto é, como um fim. Um suposto conhecimento perfeito, infinito, da totalidade das circunstâncias envolvidas na deliberação envolveria, portanto, necessariamente, também o conhecimento da *liberdade* suposta no agente, e, por extensão, das *razões* por ele alegadas para escolher tal e tal coisa antes que outra.

Um conhecimento desta natureza evidentemente não pode ser alcançado jamais *a posteriori*, justamente em virtude da infinitude envolvida. Mas os termos em que foi

---

[154] *N.E.*, II, xxi, §13 – p. 140.
[155] *Teodicéia*, §37.

concebido legitimam a pretensão de objetividade das ciências experimentais do espírito[156], as quais podem ser reunidas sob a designação de psicologia. Com efeito, será sempre correto tomar como base para a investigação das causas da deliberação a suposição de que toda ação é um efeito inteiro de uma totalidade infinita qualquer de volições e aprendizados do agente. Melhor explicando, pode-se sempre tomar como suposição - que, conforme assinalado logo acima, deverá ser reconhecida sempre como correta - que o agente é sempre determinado a *escolher* (*voluntariamente*) o que realmente escolhe. Partindo de uma tal *suposição*, cumpriria, no caso da psicologia, examinar as razões alegadas pelo agente na sua decisão, comparando-as com seus aprendizados, isto é, experiências e volições passadas, a fim de estabelecer os nexos permitindo explicar as *causas* que fazem como que o agente julgue tais ou tais objetos ou eventos como relacionados de tal ou tal maneira ao prazer ou à dor.

É desnecessário assinalar o que, de resto, está já insinuado nas palavras do próprio Leibniz: que uma deliberação, quer dizer, o cálculo pertinente a uma deliberação, não se faz sobre todos os elementos - volições e vivências - envolvidos no ato mesmo de deliberar. Pois se assim fosse, a própria deliberação seria impossível: aqueles elementos sendo infinitos, a deliberação exigiria um cálculo sobre uma infinidade de variáveis; ou, o que redunda no mesmo, um cálculo sem fim, e, portanto, inexeqüível. Se a deliberação é um fato, então os cálculos nos quais se apóia são efetuados sobre um número finito de variáveis: aquelas correspondentes às percepções distintas ou apercepções da mônada, confrontadas entre si com base nos juízos sobre o bem e o mal, quer dizer, os juízos causais que as vinculam de tal ou tal maneira ao sentimento do prazer e da dor. A infinitude envolvida na deliberação não reside, pois, no número de variáveis entrando no cálculo eletivo, mas na quantidade das percepções insensíveis que é preciso *supor* na *explicação* de uma determinada eleição. Para explicitar as *causas* que fazem um agente tomar tais ou tais juízos causais sobre o prazer e a dor por verdadeiros, antes que o contrário. Ou preferir uma coisa a outra, quando ambas são avaliadas boas ou más; isto é, estimar que uma traz mais prazer ou menos dor que a outra. Nessas explicações causais, um sem-número de elementos devem estar envolvidos, os quais se referem às pequenas percepções ou percepções insensíveis, que devem ser supostas infinitas, se o juízo descrevendo uma determinada escolha de um agente deve envolver o infinito.

Do que foi dito pode-se concluir que as ações, isto é, as mudanças das substâncias descritas sob a suposição de uma mônada racional, podem ser abordadas de dois pontos de vista: de um lado, a finitude dos motivos, isto é, das *razões alegadas* pelo agente para

[156] Ou seja, as ciências voltadas à compreensão dos comportamentos daquelas substâncias cujas mudanças se descrevem mediante a suposição de um apetite guiado pela razão.

justificar a bondade ou pelo menos o menor malefício do que escolhe. Tal finitude é coextensiva às percepções distintas ou apercepções da mônada correlativa, que correspondem aos motivos que o agente leva em conta na escolha. E essa finitude é uma *condição* da *atualidade* da ação. De outro lado, a infinitude das causas, isto é, das *razões explicativas* da estimação de tal ou tal coisa como fonte de prazer ou de dor, estimação que é um ingrediente do cálculo deliberativo. Tal infinitude é coextensiva às pequenas percepções ou percepções confusas nas quais aquelas percepções distintas se resolvem, e correspondem às *causas* da escolha feita; elas correspondem àquela série infinita de volições e aprendizados em que deve se resolver o estado atual do agente e toda a história de sua vida. E essa infinitude é uma *condição* da *contingência* da proposição que descreve a ação.

A adução a esta duplicidade permite afastar a suspeita, que poderia ser levantada contra a abordagem leibniziana da vontade, de que nela estaria envolvida uma confusão entre causas e razões. De fato, conforme salienta E. Vailati, a alegação de Leibniz de que as razões aduzidas por um sujeito seriam sempre passíveis de explicação com base na consideração de suas percepções anteriores dá margem a que se conclua que o filósofo teria confundido o que contaria como razão para justificar uma ação com o que poderia ser uma explicação da escolha. Vailati afirma:

> "Da falta de influência causal de estados mentais prévios não se pode diretamente, isto é, sem o acréscimo de premissas metafísicas substantivas, inferir a falta de motivação baseada em razões, sejam elas boas ou más. Nem é óbvio que quando explicamos as decisões de alguém com base em suas razões assumimos que a decisão foi parte de uma teia causal que incluía seus estados mentais. Por exemplo, se alguém me diz 'Decidi andar depressa porque não quero me atrasar', não é óbvio que eu faça quaisquer assunções sobre o que causou sua decisão. Certamente, devo assumir a existência de alguma ligação entre suas crenças sobre pontualidade e o tempo, e sua decisão em apressar-se, de outro modo sua alegação de que seu desejo de ser pontual seria a razão por que apressara sua marcha seria falsa; todavia, se a ligação é causal, é deixado em aberto"[157].

Efetivamente, considerando o que foi exposto anteriormente, parece forçoso reconhecer que as convicções leibnizianas estão calcadas em certas premissas (talvez "metafísicas substantivas"). E que, justamente em virtude dessas premissas, Leibniz não poderia conceber deliberações inexplicáveis causalmente. Com efeito, isso seria inconsistente com sua caracterização de verdade. Por outro lado, e ainda ancorado naquelas premissas, ele tampouco poderia admitir que uma convicção qualquer do agente, a qual entra em suas justificações para alegar uma certa decisão, não possa ser tomada como causada ou uma causa na explicação

[157] *Leibniz and Clarke*, p. 94.

causal desta decisão[158]. Pois, se é uma razão para a deliberação, é, do ponto de vista da explicação causal, uma causa da ação, quer dizer, uma explicação da decisão do agente. Unicamente sob a suposição de que as estimações do agente em nada contribuíssem para a determinação da seqüência do cálculo que tem a ação como ponto culminante seria possível distinguir causas e razões. Mas isso seria fazer abstração do que é constitutivo da própria ação, e que entra como suposição na proposição que a descreve: o papel da vontade, que é de determinar a atividade com base em estimações. Se algo como uma vontade deve ser suposto na descrição das mudanças de certas substâncias, então, na medida em que essas mudanças devem ser admitidas como passíveis de explicações causais, as razões alegadas devem ser admitidas como *partes*, como *causas*, da deliberação final.

O fato de que as ações, como quaisquer outros eventos contingentes, prestem-se a ser objeto de explicações causais ou conhecimento empírico não pode nos conduzir a subestimar o que é específico da vontade, e que a faz diferente do instinto. As explicações causais das ações, ao levar em consideração unicamente as experiências e volições do agente que o conduziram a tomar por verdadeiro tal ou tal juízo sobre a relação de um determinado objeto ao prazer e a dor, referem-se unicamente às crenças subjetivas que estão na base das justificações das ações, desconsiderando uma questão primordial: aquela sobre a procedência, quer dizer, a correção das referidas crenças. É claro que isso não torna a psicologia enquanto tal uma ciência incompleta. Pois o seu objeto é a *causa* da deliberação. E uma tal causa explica-se pelas convicções do agente, assim como pelo *aprendizado* que deu origem a tais convicções. Ela nada tem a ver com a determinação da correção da crença, pois esteja um agente correto ou não, para explicar por que fez tal coisa é suficiente mostrar que ele creu ser o melhor a fazer.

Por outro lado, o fato de que a questão sobre a correção da crença não constitua objeto de interesse da psicologia não faz daquela uma questão impertinente. Seria subestimar a razão na deliberação se àquela se atribuísse apenas o papel de determinar como bom o que se experimentou proporcionar prazer no passado e como ruim o que se associou à dor. Pois nesse caso a vontade ainda se referiria às ações guiadas pela indução, o que a distingue em pouco ou antes em nada do instinto. Na verdade, o que se faria nesse caso seria tratar a primeira como mero instinto, mudando os nomes mas preservando o que é nomeado quando se opõe razão a memória ou a associação, juízo a sentimento. O que está envolvido na consideração da

[158] Claro, deixa-se aqui de lado, e por razões óbvias, a suposição de que o agente poderia estar mentindo (que, de resto, é também fruto de uma deliberação). Considera-se aqui unicamente o que conta realmente para o próprio agente como uma justificação de sua ação, e que o persuade da racionalidade desta (de que ela é o melhor a ser feito).

vontade não é tanto o que aí se possa ter de comum com o instinto, que é a associação das experiências aos sentimentos de prazer e de dor. O que aí está envolvido é antes o fato de que os juízos da vontade compartilham com os juízos em geral uma característica comum, qual seja, o fato de serem constituídos de definições. E esta característica comum confere aos juízos da vontade o que estes devem compartilhar com os juízos em geral relativamente às condições do seu assentimento: que a correção ou não do juízo mede-se pelas definições envolvidas, isto é, avalia-se pela análise destas. Em uma palavra, os juízos da vontade compartilham com os juízos em geral a característica comum de que os procedimentos de decisão quanto à sua correção ou não dependem das condições universais do raciocínio correto as quais fazem as verdades necessárias e o conhecimento objetivo; e não das condições subjetivas calcadas apenas na indução e na faculdade associativa[159].

Precisamente essas condições de assentimento, referidas àquilo que constitui a natureza mesma do juízo, fazem a verdadeira distinção entre vontade e instinto: não obstante as experiências interfiram, isto é, contribuam para a aprendizagem que faz os juízos da vontade, a validade objetiva desses juízos não se determina pelo que a indução faz vincular ao prazer e à dor. Antes que isso, a tais juízos, justamente por serem juízos, pretende-se uma validade fundada em razões, que deve ser pleiteada pela comparação das definições dos objetos da vontade àquelas de bem e de mal.

Leibniz daí inferiu que a moral, enquanto a doutrina do bem agir, faria parte das ciências demonstrativas[160]. Pois, a partir da reflexão sobre os elementos constitutivos da vontade, e do que está vinculado às leis das causas finais em geral, seria possível tecer demonstrações de verdades[161] que então se elegeriam ao estatuto de *preceitos*, isto é, "verdades práticas"[162]. E estas verdades práticas serviriam de regras para testar a correção dos imperativos, isto é, dos juízos causais da vontade em geral. Quer dizer, elas serviriam como princípios a partir dos quais se poderia determinar as ações como boas ou más não para um ou

---

[159] "O espírito não é somente capaz de conhecê-las [as verdades], mas ainda de encontrá-las em si, e se não houvesse senão a simples capacidade de receber os conhecimentos ou a potência passiva para isso, tão indeterminada quanto aquela que tem a cera de receber figuras e a tábula rasa de receber letras, ele não seria a fonte das verdades necessárias, como acabo de mostrar que é: pois é incontestável que os sentidos não bastam para fazer ver a necessidade delas, e que assim o espírito tem uma disposição (tanto ativa quanto passiva) para tirá-las ele mesmo de seu fundo; embora os sentidos sejam necessários para dar-lhe ensejo e atenção para isto, e para conduzi-lo antes a umas que a outras (...) A prova originária das verdades necessárias vem do entendimento unicamente, e as outras verdades vêm das experiências ou das observações dos sentidos. Nosso espírito é capaz de conhecer umas e outras, mas é a fonte das primeiras, e qualquer que fosse o número de experiências particulares que se pudesse ter de uma verdade universal, não se poderia estar dela certo para sempre por indução, sem conhecer sua necessidade pela razão" (*N.E.*, I, §5 – p. 63).

[160] *N.E.*, I, ii, §1 – p. 70; e §9 – pp.72-73.

[161] Id., §1 – p. 70.

[162] Id., I, ii, §3 – p. 71.

outro agente particular, mas objetivamente e por si mesmas; quer dizer, em virtude unicamente das definições envolvidas e que se extraem a partir da reflexão sobre as condições gerais da deliberação e das causas finais. E justamente esta validade objetiva de tais preceitos bastaria como regra de avaliação da bondade ou maldade das ações em geral. Claro, não mais do ponto de vista subjetivo - em que a racionalidade atribuída ao imperativo se determina *a posteriori* medindo-se pelas experiências particulares do agente -, mas do ponto de vista objetivo, fundado nas definições estabelecidas. E deste ponto de vista, o que é estimado bom ou mau deve poder ser reconhecido válido por todo agente (claro, assegurada a procedência das definições das quais se partiu), não obstante as experiências particulares que moldam as convicções de cada um.

Poderíamos introduzir a teoria moral leibniziana a partir da consideração de dois preceitos fundamentais. Um, de que é preciso sempre buscar a felicidade e evitar a miséria. O outro, que o agente deve fazer para com os outros o que desejaria fosse feito consigo. O primeiro pode ser justificado se se leva em conta as definições de felicidade e de miséria. "Felicidade", define Leibniz, "é o estado de alegria duradoura"[163]. "Miséria é o estado de tristeza duradoura"[164]. "Alegria" e "tristeza" definem-se, a seu turno, respectivamente como "o estado de prazer preponderante" e "o estado de dor preponderante"[165]. Como tais, tristeza e alegria referem-se ao momento presente[166], quer dizer, envolvem um estado de de dor e de prazer momentâneo. Elas referem-se a estados que o agente pode efetivamente vivenciar: quando julga sentir mais prazer do que dor experimenta a alegria; quando julga sentir mais dor que prazer, experimenta a tristeza. Felicidade e miséria, antes que ser experienciadas, propriamente, pelo agente enquanto tal, são idéias forjadas a partir da referência das noções de alegria e tristeza à totalidade da sua vida (ao menos com respeito ao futuro). A felicidade, enquanto se caracteriza pela determinação da totalidade dos momentos vividos como momentos em que o prazer é preponderante sobre a dor, é uma generalização do que conta como o fim das ações particulares. A miséria, sendo justamente a preponderância da dor durante aquela mesma totalidade, é uma generalização do que o apetite da mônada racional é suposto evitar. Pode-se dizer que felicidade e miséria são idéias que o agente forma relativamente ao que poderia constituir de fato respectivamente o fim último e o pior dos males para a vontade nele suposta. Pois se é da natureza do apetite buscar o prazer e evitar a dor; e se felicidade e miséria podem ser caracterizadas pela preponderância, em todos os

[163] *Grua*, p. 613; id., p.582 e p.604; *N.E.*, I, ii, §3 – p. 71.
[164] *Grua*, p. 613; id., p. 604.
[165] *Grua*, p. 613; e p.582.
[166] *N.E.*, I, ii, §3 – p.71.

momentos da vida, respectivamente do prazer sobre a dor e da dor sobre o prazer; ambas resumem, no juízo do agente, o que há de melhor e o que há de pior, respectivamente. Toda alegria passageira mostra-se um um meio para a felicidade, e, portanto, um bem; claro, desde que ela seja estimada não obstruir um bem maior avaliado como uma condição da felicidade futura (quer dizer, a preponderância do prazer em todos os momentos vindouros da vida do agente) [167]; pois em tal circunstância, ela se mostra um mal devendo ser evitada. E toda dor passageira que se apresenta como um meio para a felicidade mostra-se um mal que não obstante é melhor que todo prazer incompatível com aquela. É claro que toda decisão e toda ação se fazem relativamente às circunstâncias presentes. Mas nem por isso se abstrai aí da estimação dos vínculos que a dor e o prazer escolhidos possam manter com a idéia de felicidade como aquilo que sempre determina a escolha presente do que é o melhor:

> "A **Felicidade** *é um estado durável de alegria*. Eis porque é preciso que nossa alegria e nosso prazer não tenha desdobramentos ruins e não nos mergulhe a seguir em uma tristeza e dor bem maior ou mais durável. É nesta escolha das alegrias e dos prazeres e nos meios de obtê-los ou de evitar a tristeza que consiste a ciência da felicidade. Vários prazeres causam dores bem maiores e bem mais longas, ou impedem prazeres maiores e mais duráveis. E há dores ou penas que são extremamente úteis e instrutivas. Assim, é na sua escolha, e no meio de obtê-las ou evitar que consiste a ciência da felicidade"[168].

O outro preceito fundamental, de que o critério para a deliberação é o desejo do outro (quer dizer, do que se supõe como aquele que sofrerá suas conseqüências[169]), demanda esclarecimentos. Com efeito, conforme reconhece o próprio Leibniz, já antecipando as ressalvas que faria Kant a respeito[170],

> "Quanto à regra que prescreve que não devemos fazer aos outros senão o que gostaríamos que eles nos fizessem, ela tem necessidade não apenas de prova, mas ainda de declaração. Desejaríamos demasiado, se fôssemos os senhores, será então que se devemos demasiado também aos outros? Dir-me-ão que isto não se entende senão de uma vontade justa. Mas assim esta regra, bem longe de bastar para servir de medida, teria necessidade de uma. O verdadeiro sentido da regra é que o lugar do outro é o verdadeiro ponto de vista para julgar equitativamente quando nele nos colocamos"[171].

O "ponto de vista do outro" - e é isso que permite elegê-lo como uma perspectiva privilegiada relativamente às condições da correção da deliberação - permite que se agregue, à estimação

---

[167] Fale-se aqui antes de felicidade futura, que pode de algum modo, ser considerada ainda um fim para o agente, por oposição à felicidade em si mesma, que envolve os momentos já vividos da vida do agente e sobre os quais não é mais possível deliberar.
[168] *Grua*, p. 582.
[169] Ou, se se preferir, aquele que, de algum modo, exprimirá o ato praticado pelo agente.
[170] *Fundamentação da metafísica dos costumes*, *Ak* 68 (nota).
[171] *N.E.*, I, ii, §4 – p. 72.

do prazer e da dor que a ação renderia ao agente, a estimação do prazer ou da dor que provocaria em todas aquelas substâncias que sofrem as conseqüências da ação (ou seja, a estimação do prazer ou da dor com que as demais mônadas exprimirão aquela ação). Melhor dizendo, o ponto de vista do outro permite que se agregue, à estimação dos meios mais aptos para proporcionar ao agente a felicidade futura, a estimação dos meios mais aptos para proporcionar, ou pelo menos não prejudicar, a felicidade futura dos demais agentes existentes.

Leibniz considerou a perspectiva do "outro" como um elemento que, juntamente com a própria felicidade, deveria ser levado em consideração na estimação das ações pelo agente. Melhor dizendo, ele considerou que a felicidade do outro, ou antes, de todas as substâncias supostas passíveis de felicidade, deveria constituir um fim para o agente enquanto tal. Ele pode ter avaliado que, abstraindo das condições empíricas que eventualmente colocariam em conflito as vontades pertinentes aos diferentes agentes e considerando unicamente a noção de felicidade enquanto tal, a felicidade comum, quer dizer, a felicidade de todos seria um bem maior que a felicidade de alguns. Melhor dizendo, que quanto mais criaturas felizes houvesse, tanto mais felicidade, que afinal é o objetivo supremo da vontade, seria alcançada. E que isto, por si só, bastaria para se constituir em um fim para o agente na busca da própria felicidade; daí concluindo que a eqüidade[172] seria uma qualidade moral, quer dizer, seria uma prática moralmente recomendável[173]. Com base nesta consideração, pretendeu construir uma teoria moral a qual encerraria as regras objetivas, quer dizer, válidas universalmente, da determinação do dever e da boa conduta moral.

A teoria moral leibniziana pode ser apresentada sumariamente a partir das suas definições de "homem bom"[174], "justiça", e "amor". Para Leibniz, o "homem bom" personifica o modelo de comportamento moralmente correto em geral: bom se diz daquele homem que toma como objetivo a felicidade de todos: "**Homem bom** é aquele que ama todos"[175]. "Amar", a seu turno, é sentir prazer na felicidade de quem se ama[176]. "Justiça" é o hábito do homem

---

[172] "*Eqüânime* é: procurar a felicidade do outro, salvaguardada a sua, e impedir a miséria do outro, evitada a sua. Ou preferir a utilidade do outro à própria superfluidade, e preferir a necessidade do outro à própria utilidade (…). *Eqüidade* é a prudência em distribuir bens e males. *Prudência* é a arte de viver, ou a arte de procurar a própria felicidade" (*Ak*, VI, i, p.456). "Somos *obrigados* (devemos) àquilo que é equitativo" (*Ak*., VI, i, p. 465).

[173] Cf. *Ak*., VI, i, p. 465 e pp.480-481.

[174] Claro, entenda-se por "homem" aqui o "agente": aquela substância cujo comportamento supõe um apetite guiado pela razão, isto é, uma vontade.

[175] *Ak*, VI, i, p.466 e p.481.

[176] "**Amamos** aquele cuja felicidade nos deleita" (*Ak*, VI, i, p.482; também p. 466).

bom enquanto é bom[177], quer dizer, justiça é o hábito do agente cujo comportamento se pauta pelo amor a todos. A justiça é, assim, a disposição a agir visando atingir a felicidade geral:

> "**Amar** *é encontrar prazer na felicidade do outro*. Assim, o *hábito de amar alguém outra coisa não é que* **o bem-querer** pelo qual queremos o bem a outros, não pelo proveito que daí nos vem, mas porque isto é agradável em si.
> '**A caridade** *é um bem-querer geral.* E **a justiça** *é a caridade conforme à sabedoria.* Assim, quando estamos dispostos a querer e a fazer tanto quanto depende de nós para que todo mundo seja feliz, temos a caridade; e quando ela é bem regrada pela sabedoria, de sorte que ninguém possa reclamar, daí vem a virtude que se chama justiça, a fim de que não se faça nenhum mal a alguém sem necessidade, e que se faça o bem tanto quanto se pode, mas sobretudo lá onde ele é melhor empregado"[178].
> "**A virtude** *é o hábito de agir segundo a sabedoria*"[179].
> "**A sabedoria** *é a ciência da felicidade*"[180].

A fraqueza da argumentação salta aos olhos. Com efeito, ela pareceria poder ditar normas de comportamento apenas para homens bons – que, de resto, não parecem precisar tanto asssim delas – desobrigando os agentes que bem poderiam sentir prazer na felicidade de alguns, mas não de todos. É preciso notar não obstante que a definição de homem bom não comparece na teoria moral leibniziana como apresentando propriamente aquele que está sujeito às normas de justiça. Antes, "homem bom" é uma definição que comparece como um modelo, um critério a partir do qual se podem extrair preceitos morais universais. O verdadeiro papel da noção de homem bom não é tanto apresentar o agente cuja vontade inclina-se naturalmente a seguir as normas morais, mas sim apresentar um procedimento de avaliação da ação em cada caso; um procedimento que permita determinar as ações em geral como moralmente boas ou más a partir da resposta à questão "o que faria o homem bom em tal circunstância?". Leibniz acreditava que a partir da definição de homem bom seria possível constituir uma doutrina da justiça demonstrativa; ou melhor, que se poderiam demonstrar os preceitos morais:

> "**Jurisprudência** é a ciência do justo, ou a ciência da liberdade e dos deveres, ou a ciência do direito, uma vez proposto um caso ou um fato. Chamo ciência porque, embora seja uma prática, todas as suas proposições podem ser demonstradas a partir unicamente da definição de Homem bom, e não dependem da indução nem de exemplos, embora sejam amplamente ilustradas pela harmonia das várias leis, pelo consenso escrito e não escrito dos prudentes, e pela voz pública dos povos, e ainda confirmadas por homens incapazes de demonstração. Chamo ciência *do justo* ou daquilo que é possível ao homem bom, porque pela sua aplicação aparece tudo o que não é possível fazer, e tudo o que é

---

177 "**Justiça** é o hábito (ou o estado assegurado*) do homem bom, assegurado digo, não que possa não ser pensado [assegurado], mas que não o possa facilmente (*Ak.*, VI, i, p. 480 - **Grua*, p.538: "*Assegurado* <*confirmatus*> é muito inclinado enquanto inclinado").

178 *Grua*, p. 583.

179 *Grua*, p. 581.

180 Id. ibid.

> possível não omitir. Chamo ciência dos deveres, ou daquilo que ao homem bom é impossível e [daquilo que é] necessário, isto é, é impossível de ser omitido, pois tudo o mais que lhe concerne é considerado justo e indiferente, ou seja, possível e contingente. Basta o necessário e o impossível, melhor, basta enumerar o impossível que daí tudo o mais será compreendido"[181].

Refazendo então o percurso apresentado, poderíamos dizer que as condições de determinação de preceitos morais como regras de conduta que devem ser admitidas por todos os agentes como o melhor está fundada na caracterização do homem bom como aquele que sente prazer na felicidade de todos. Este prazer na felicidade de todos, a seu turno, resulta de um cálculo sobre o que poderia constituir o fim supremo para a vontade enquanto vontade, isto é, enquanto aquilo que se determina pela estimação do que julga o melhor a fazer (ou a obter). Pela própria caracterização de apetite, pode-se dizer que a vontade, enquanto um apetite, tende, primariamente, à busca do prazer e à fuga da dor. Visto que vários são os casos em que ações trazem simultaneamente dor e prazer, pode-se dividir os atos cujos resultados são assim mesclados entre aqueles que trazem alegria, quer dizer, mais dor que prazer, e aqueles que ocasionam tristeza, isto é, mais prazer que dor. É claro que, pela própria natureza da vontade (enquanto o apetite suposto no agente), a alegria será estimada como um bem (algo a que se tende) e a tristeza um mal (algo a ser evitado); e dentre as alegrias, aquela que tem uma maior preponderância do prazer em relação à dor será tomada como o melhor, e, portanto, como um fim. A felicidade compreende-se como uma otimização da alegria: ela consiste não no resultado esperado da ação imediata, que é a alegria, mas em um estado duradouro, que se toma como o fim para o qual a alegria pretendida no momento é apenas um meio; ou melhor, um ingrediente da felicidade, que é um estado permanente constituído unicamente de momentos sucessivos de alegrias. Ora, claro, se a vontade opera sempre de modo a buscar prazer, e se a felicidade apresenta-se como um estado optimal, em que o prazer tem uma máxima preponderância sobre a dor, ela mostra-se naturalmente o que de melhor um agente pode alcançar para si próprio. Por fim, a felicidade será tanto maior quanto mais agentes racionais forem felizes, de modo que a agregação de um *maximum* de felicidade alheia à própria felicidade será ainda melhor que simplesmente esta última. E assim, o *maximum* de felicidade incluindo a sua própria naturalmente se revelará ao agente racional como o que pode haver de melhor, e portanto como aquilo que de melhor ele pode vir a obter pelas suas ações[182].

---

[181] *Ak*, VI, i, p. 467.

[182] Desnecesário sublinhar que a felicidade do agente deve sempre ser admitida, em qualquer circunstância que se proponha, como um fim; e isso ainda que ela se mostre incompatível com uma felicidade maior,

Ora, se, pelo cálculo baseado exclusivamente nas definições que se podem construir a partir da caracterização de ser vivo em em geral, e de ser vivo racional especificamente - sem levar em conta quaisquer circunstâncias particulares e contingentes que delimitem diferenças específicas entre os agentes, e, como tais, introduzam elementos extrínsecos e acidentais à consideração da vontade enquanto tal – o resultado é que a maximização da felicidade, com a inclusão daquela do agente, é o que de melhor pode ser alcançado pelo seu esforço, então tal agente deve, pela própria força das definições, reconhecer aquela maximização da felicidade (que inclui a sua) como o fim supremo da sua ação. Com efeito, já se sabe, a vontade, por definição, escolhe o que julga melhor. Ora, se o melhor é a maximização da felicidade, então a vontade escolhe a maximização da felicidade.

Esta conclusão poderia ser recusada pelo fato: é fato, quer dizer, é constatado que nem todos se põe como fim a maximização da felicidade, e é fato ainda que aqueles que o tentam fracassam muitas vezes. Mas isto se dá em virtude de que o cálculo que resulta na escolha nem sempre se pauta pelos preceitos morais. Nem sempre o agente leva às últimas conseqüências as estimações que podem ser feitas *a priori*, e que, por isso mesmo, gozam de uma validade universal (são necessárias moralmente). Nem sempre, portanto, chega, nas deliberações, aos resultados a que chegaria se se guiasse, nos raciocínios, unicamente por premissas universalmente reconhecidas como proposições necessárias[183]. Todavia, o simples fato de ser conformado por uma mônada racional, a qual torna inteligível que ele calcule para agir, habilita o agente a efetuar o cálculo correto que conduz à conclusão de que o fim supremo da vontade é a maximização da felicidade, com a inclusão da sua[184]. E é justamente esta habilidade que o torna responsável, isto é, sujeitos à culpa e ao mérito pelas suas ações. Assim, o fato de que ele não tome sempre a maximização da felicidade como fim das suas ações torna, efetivamente, falsa a *descrição*: "a vontade de todo agente tem a maximização da felicidade como fim". Mas ela de modo algum pode invalidar ou restringir (particularizar) o *preceito*: "a vontade de todo agente (enquanto tal) tem a maximização da felicidade como fim". O que realmente a comparação da descrição com o preceito mostra é que este último revela-se uma *obrigação* para o agente: na medida em que ele deve reconhecer a necessidade

---

considerando-se os outros agentes. Pois o que se revela ao agente racional como um bem maior que a própria felicidade é a agregação a esta da felicidade dos demais, mas não a pura e simples maximização da felicidade, como se a sua própria equivalesse em bondade àquela dos demais. Com efeito, comprometer a própria felicidade em benefício da felicidade dos outros é inconsistente com o fundamento da própria legalidade da atividade espontânea das mônadas enquanto tais: enquanto estas tendem, por natureza, a preservar a vida do organismo que constituem.

[183] *N.E.*, II, xxxi, §31-§31 – pp. 144-147.

[184] *Grua*, p. 49 - §4.

do preceito, deve igualmente se reconhecer como alguém que está obrigado, nas suas ações, a ter a maximização da felicidade como fim.

Podem portanto recusar os gentios que algum homem exista ou tenha existido que seja bom. Aliás, não seria insensato sugerir que o único ser a poder adeqüar-se à definição leibniziana de homem bom seria, no limite, o próprio Deus (e, claro, o Cristo, ao menos em virtude da trindade), se nos é permitido, por um raciocínio ao limite, conceder-Lhe prazer, desejo, enfim, humanidade. Mas não podem os gentios, aliás nem mesmo os selvagens[185], ignorar a correção do raciocínio e, por via de conseqüência, a necessidade da conclusão que impõe o preceito como uma obrigação para todo e qualquer agente[186]. Ao menos não o podem sem recusar sua própria humanidade.

Critérios e princípio de individuação

Uma objeção que foi dirigida contra a harmonia pré-estabelecida, já nos tempos de Leibniz, e cujo motivo é até nossos dias alvo de polêmica[187], diz respeito a uma analogia, infeliz ou não, da qual se servira Leibniz para ilustrar a espontaneidade da mônada. Trata-se de sua alusão à possibilidade de que uma mônada criada, por pautar suas atividades unicamente pelas leis que espontaneamente segue, seja concebida como se estivesse "em um mundo à parte, e como se não existisse nada mais que Deus e ela"[188]. A objeção, formulada por P. Bayle em seu *Dictionnaire Historique et Critique*, artigo *Rorarius*, Leibniz a transcreve na seguinte passagem:

> "Ele quer que a alma de um animal aja independentemente do corpo… Donde resulta que ela sentiria a fome e a sêde mesmo que não houvesse nenhum corpo no universo, mesmo que não houvesse nada senão Deus e ela"[189].

As considerações feitas nas páginas precedentes permitem que se "corrija", por assim dizer, o sentido que Leibniz pretende imprimir à sua analogia, sentido que não parece ser observado na interpretação de P. Bayle no seu artigo. As percepções de uma mônada, já se sabe, são função do que acontece no corpo correlativo: são função, por conseguinte, das afecções e das influências que este recebe dos outros corpos. Igualmente, a maneira como espontaneamente a mônada reage a uma percepção, isto é, passa à percepção seguinte, reflete-se com exatidão no corpo, conforme a lei que regula a relação de expressão entre um e outro.

---

185 *N.E.*, I, ii, §9 – pp.72-74.
186 *Parallèle – Grua*, pp. 46-62.
187 Ver por exemplo, H. Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, VII, §9.
188 GP IV, p. 484.
189 GP IV, p. 530.

Se, literalmente falando, nada mais houvesse senão Deus e uma mônada, então esta não poderia ter percepções, pois isto fere, quer dizer, é inconsistente com a própria exigência que conduziu à necessidade de supor algo como uma mônada: é inconsistente com a pressuposição da absoluta regularidade, a relação de expressão que é suposta vigir entre alma e corpo. A seu turno, esta relação de expressão é, já se sabe, uma suposição necessária para se conceber um limite na analisabilidade das verdades existenciais relativas às substâncias e suas mudanças.

Essas considerações permitem não só denunciar o equívoco da suposição de que uma mônada sentiria fome ou sede malgrado só haja ela no universo, como também recusar a possibilidade mesma que um mundo pudesse haver que fosse habitado, ou melhor, constituído por uma única mônada. Isso porque a mônada é apenas uma *suposição* que se faz para conceber um limite da decomponibilidade infinita de uma substância. Conforme já visto anteriormente, justamente esta decomponibilidade infinita tem como conseqüência que uma mesma substância é constituída de infinitas mônadas. Além disso, se a mônada só pode ser admitida porque se faz necessária como limite da decomponibilidade da substância, nenhum sentido pode fazer, aliás, é mesmo absurdo supor um mundo habitado por uma única mônada: se há uma mônada em um mundo, há o corpo correlativo – e, por conseguinte, necessariamente outras infinitas mônadas. Pois, já foi visto, não faz sentido, pela própria exigência que torna algo como uma mônada necessário, supor uma mônada sem corpo. Enfim, pode-se dizer que uma mônada em sua unidade encerra apenas o princípio da possibilidade de uma existência, de uma unidade substancial. Ela encerra unicamente o princípio, a regra de sua atividade espontânea. Mas, enquanto tal, não exerce nenhuma atividade, porque não há a quê reagir: ela não tem percepções às quais deva responder. Em uma palavra, uma mônada única só pode ser concebida como encerrando a mera possibilidade da existência, mas não a existência efetiva. A existência efetiva requer, para a mônada, um lugar no mundo, quer dizer, um corpo, com uma determinada relação de ordem a todos os demais e necessariamente infintos corpos, relação que lhe proporcionará o que há de externo nas suas percepções, e, com isto, as próprias percepções. Leibniz parece ter em mente todas estas considerações na resposta que propõe à objeção. Ele afirma:

> "Respondo, que quando digo que a alma, mesmo que não houvesse senão Deus e Ela no mundo, sentiria tudo o que sente agora, não faço senão empregar uma ficção, supondo o que não poderia acontecer naturalmente, para marcar que os sentimentos da alma não são senão um desdobramento do que já está nela (…). Ora para mim a natureza da substância criada, é de mudar continuadamente segundo uma certa ordem, que a conduz *espontaneamente* (se é permitido usar esta palavra) por todos os estados que lhe

> acontecem, de tal sorte que aquele que vê tudo, vê no seu estado presente todos os seus estados passados e por vir. E esta lei da ordem que faz a individualidade de cada substância particular, tem uma relação exata ao que ocorre em toda outra substância, e no universo inteiro. Talvez eu não avance nada de muito ousado, se digo, poder demonstrar tudo isto; mas no momento não se trata senão de sustentá-lo como uma hipótese possível e própria para explicar os fenômenos. Ora, desta maneira a lei da mudança da substância do animal o leva do gôzo à dor, no momento que se faz uma solução de contínuo no seu corpo, porque a lei da substância indivisível deste animal é de representar o que se faz no seu corpo da maneira que o experimentamos, e mesmo de representar de algum modo, e com respeito a este corpo, tudo o que se faz no mundo: as unidades de substância não sendo outra coisa que diferentes concentrações do universo, representado segundo diferentes pontos de vista que os distinguem"[190].

A maneira como a "ficção" deve ser compreendida permite ver em que sentido Deus deve ser admitido acompanhar a mônada em sua solidão: a mônada criada muda continua e espontaneamente segundo uma certa ordem, "de tal sorte que aquele que vê tudo, vê no seu estado presente todos os seus estados passados e por vir". Deus é suposto como aquele que vê tudo, como aquele que compreende o princípio de ordem suposto, a regra que dispõe todas as mônadas, com sua espontaneidade, no mundo. E é só porque Deus vê tudo, quer dizer, conhece a própria regra de ordem a regular todas as mônadas criadas, que pode inferir, de um estado qualquer da mônada, todos os seus estados pregressos e futuros. Na verdade, Ele unicamente pode fazê-lo levando em conta a própria regra de ordem. Abstração feita desta suposta regra, quer dizer, abstração feita de um ser que tudo sabe e tudo vê, a suposição de uma mônada solitária com suas percepções revela-se um equívoco, um absurdo.

As afirmações de Leibniz não se limitam, todavia, a referendar as conclusões acima propostas. Além de fazê-lo, elas apresentam um dado novo: que o princípio de ordem a regrar o percurso espontâneo da mônada por todos os seus estados, o qual se reporta de modo exato a tudo o mais no mundo, seria também o que confere a esta sua individualidade. Este dado novo oferece-nos o ensejo de abordar um tema tão controverso quanto difícil da filosofia de Leibniz: aquilo que o filósofo considera como o princípio de individuação.

O primeiro trabalho filosófico de Leibniz tem como tema o princípio de individuação. Trata-se de sua *Disputatio Metaphysica de principio individui*, apresentada em maio de 1663[191]. À ocasião, ele defendera a tese, considerada essencialista, de que um indivíduo é individuado por todo o seu ser <*tota Entitas*>[192]. Treze anos depois, no que posteriormente recebera o nome de *Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*, o filósofo escreve sua pequena *Meditatio de principio individui*, onde sustenta ser o espírito, que está na matéria, e

---

[190] GP IV, pp. 517-518.
[191] GP IV, pp. 15-26.
[192] Para uma discussão a respeito, ver L. McCullough, *Leibniz on Individuals and Individuation*, 4, IV, A, 6.

que retém os efeitos passados do seu estado atual, aquilo em que residem as condições da individuação[193]. Finalmente, já no que se considera o período de maturidade filosófica de Leibniz, vemo-lo novamente se debruçar sobre o assunto, defendendo o que parece concordar com sua meditação de 1676: que o que constituiria a individualidade do indivíduo (da substância) seria o próprio princípio suposto como o fundamento de sua unidade – o que na meditação é tratado como espírito, e generalizado, nos *Novos Ensaios*, como mônada[194].

Esses relatos permitem-nos concluir que o tema não só mereceu uma atenção particular do filósofo, mas mesmo foi objeto de preocupação, dir-se-ia, ao longo de toda a sua atividade filosófica. E não apenas isso; pode-se ainda notar, pela comparação da *Disputatio* com os textos posteriores, uma modificação no modo de abordar o assunto. Modificação que legitima a suspeita de que Leibniz teria amadurecido com o tempo suas convicções a respeito, e que tal amadurecimento poderia ter se refletido no abandono ou na assunção de teses importantes. Isso mostra que um estudo detalhado sobre as condições de individuação em Leibniz exigiria uma inspeção cuidadosa dos seus diversos escritos sobre o tema, bem como uma comparação dos resultados respectivos, a qual deveria ser apta a exibir as razões que o conduziram a adotar ou rejeitar tal ou tal tese, a assumir tal ou tal condição como princípio de individuação. Sem desmerecer a relevância filosófica de uma estudo dessa natureza, deixemos para uma outra oportunidade o aprofundamento da questão[195]. Com efeito, visto que o que nos interessa sobretudo agora é compreender como Leibniz pretende vincular o que supõe como um princípio da atividade espontânea da mônada às condições de individuação, centremos nossa atenção neste aspecto da questão - o que restringe a abordagem do tema às reflexões que ele faria tardiamente sobre o assunto.

Para Leibniz, o princípio de individuação responde precipuamente a três condições relativas ao ser individual: identidade, unidade, e diferença ou unicidade. A condição de diferença diz respeito àquilo que o torna um ser diferente de todos os demais, e, enquanto tal, único[196]. A condição de identidade refere-se àquilo que o torna idêntico a si mesmo, independentemente dos seus estados[197]. A condição de unidade refere-se àquilo que lhe confere uma unidade, que faz dele efetivamente um ser, um algo. Conforme se pode afirmar do que já foi anteriormente discutido, a condição de unidade reside na forma substancial, enquanto aquilo que permite compreender *a priori* a compossibilidade de uma determinada

---

[193] *Jag*., pp. 44-46 (*Ak*, VI, iii, pp.490-491).
[194] Cf. *N.E.*, II, xxvii, §4.
[195] Para uma discussão mais detalhada do assunto, ver L. McCullough, *Leibniz on Individuals and Individuation*.
[196] *N.E.*, II, xxvii, §3 – pp. 179-180.
[197] Id., §4 – p. 180.

unidade instituída pela definição. Lembremos, a definição encerra as condições mediante as quais podemos reconhecer algo como a instância de uma definição, e, justamente por isso, como *um algo*, uma substância. Se tal instância confirma a possibilidade da definição, então sabe-se que esta é possível e compossível. E a definição basta para pôr a unidade requerida no princípio de individuação. Conforme já foi igualmente discutido, a análise da definição empírica permitindo chegar ao que seria uma definição essencial deve necessariamente acarretar o infinito, e é preciso recorrer, no plano ontológico, à suposição de um algo que encerraria em si as condições suficientes para a compreensão *a priori* da compossibilidade da substância instituída pela definição[198]. A forma substancial seria aquilo que, no plano ontológico, corresponderia ao que se deve supor como o limite desta análise; ela deve, por isso mesmo, ser suposta encerrar em si as condições do conhecimento imediato da compossibilidade da substância. A forma substancial seria suposta então como aquilo que permitiria compreender *a priori* a compossibilidade da reunião, feita na definição, que institui a substância enquanto um indivíduo. Em síntese, ela seria aquilo que faz realmente a unidade da substância, ou antes, a unidade do indivíduo instituído definicionalmente.

Lembrado isso, retornemos às demais condições relativas ao princípio de individuação: a identidade e a diferença. No que concerne à identidade, sabemos que a forma substancial é suposta não apenas como aquela unidade real, não arbitrária, que permite compreender *a priori* a compossibilidade da definição. Ela é também suposta encerrar as condições da explicação das mudanças sofridas pela substância correlativa: a forma substancial encerra em si aquilo que, na substância, faz conhecer *a priori* a razão de cada uma daquelas mudanças. Ela encerra aquilo que liga a primeira a essas mudanças mostranto que tais mudanças, antes que destruir, estão fundadas na própria natureza da substância enquanto tal. Se assim é, então não só as mudanças sofridas por uma substância não implicam uma mudança na forma substancial suposta, mas, ao contrário, a compreensibilidade da mudança na substância depende da preservação da mesma forma substancial; pois é esta que, por suposição, permite compreender a mudança como a mudança de uma mesma substância. Ou, dizendo mais claramente, se é a forma substancial que encerra as condições da compreensão da mudança da substância como uma mudança de *uma* substância, então por esta razão mesma, a forma substancial não pode sofrer os efeitos da mudança; ela deve manter-se invariável. Em

[198] Note-se que o que, no plano proposicional, corresponderia a este suposto "algo" não é o que Leibniz denomina "conceito completo", que é a noção a partir da qual se pode compreender e deduzir tudo o que se diz verdadeiramente do indivíduo (Cf. *Discurso de metafísica*, §8). Pois aqui o "algo" refere-se à unidade substancial instituída pela definição, a qual é sempre um para muitos, quer dizer, é indiferente à quantidade dos indivíduos que a satisfazem.

contrapartida, se ela é invariável, então a substância pode ser considerada como permanecendo, malgrado suas alterações, uma mesma substância.

Para Leibniz, isso vale não apenas para aquelas mudanças substanciais em que a pura matéria corporal permanece inalterada. Isso continua a valer mesmo em se supondo que a substância, enquanto um ser corpóreo, sofra alterações na sua constituição física: perca ou substitua alguns elementos materiais - e, com eles, as mônadas respectivas – concernentes às suas partes. Leibniz estima que se as alterações no plano puramente corporal não afetam as suposições ligadas à forma substancial correlativa, então é um e o mesmo indivíduo que permanece não obstante aquelas alterações. Ele afirma:

> "A organização ou configuração sem um princípio de vida subsistente, que eu chamo mônada, não bastaria para fazer permanecer *idem numero* ou o mesmo indivíduo; pois a configuração pode permanecer especificamente, sem permanecer individualmente. Quando uma ferradura se transforma em cobre em uma água mineral da Hungria, *a mesma* figura em espécie permanece, mas não a mesma em *indivíduo*; pois o ferro dissolve-se e o cobre, de que a água está impregnada, precipita-se e coloca-se insensivelmente em seu lugar. Ora, a figura é um acidente, que não passa de um sujeito ao outro (*de subjecto in subjectum*). Assim, é preciso dizer que os corpos organizados, tanto quanto outros, não permanecem os mesmos senão em aparência, e não falando no rigor. É mais ou menos como um rio, que muda sempre de água, ou como o navio de Teseu, que os Atenienses consertavam sempre. Mas quanto às substâncias, que têm em si uma verdadeira e real unidade substancial, a que possam pertencer as ações *vitais* propriamente ditas, e quanto aos seres substanciais, *quae uno spiritu continentur*, como fala um antigo jurisconsulto, quer dizer, que um certo espírito indivisível anima, tem-se razão de dizer que elas permanecem o mesmo *indivíduo* **por esta alma ou espírito***, que faz o eu naquelas que pensam"[199].

As razões do filósofo são as mesmas. Se a perda ou modificação de algumas partes do corpo de uma substância são supostas compreensíveis *a priori* por remissão à consideração de uma mesma forma substancial, então antes que ser destruída, é esta forma substancial a conter em si as condições que, na substância, permitem compreender *a priori* aquela perda ou modificação.

---

[199] *N.E.*, ii, XXVII, §4 - p. 180 (*grifo meu). Pode-se sugerir que a pretensão de localizar na noção de conceito individual o princípio leibniziano de individuação residiria em uma confusão entre o princípio mesmo de individuação e o conhecimento deste. É claro que, conforme a passagem citada anteriormente permite afirmar, o conhecimento do princípio da ordem que faz a ligação de todas as percepções de uma mônada permite compreender a natureza desta bem como a seqüência de suas infinitas percepções. Mas este conhecimento deve, de algum modo, ser considerado distinto do próprio princípio da ordem que faz a individuação*. Que Leibniz assim tenha estimado parece ficar claro da seguinte afirmação: "o que há de mais considerável nisso é que a *individualidade* envolve o infinito, e não há senão aquele que é capaz de compreendê-lo que possa ter o conhecimento do princípio de individuação de uma tal ou tal coisa; o que vem da influência (a entendê-lo de modo são) de todas as coisas do universo umas sobre as outras" (*N.E.*, III, iii, §6 – p. 225).
*Mesmo que se possa sustentar que, para Leibniz, o conhecimento divino, isto é, de um ser onisciente, o qual sabe e compreende todas as coisas, não se distingue *in re* das próprias coisas que conhece, isto não quer dizer que estejamos autorizados a igualar o princípio de individuação ao conhecimento exaustivo do indivíduo.

Para melhor compreender as razões de Leibniz, retomemos algumas considerações já feitas anteriormente. Sabemos que em uma substância viva, a forma substancial, ou melhor, a mônada dominante é aquilo que faz a real unidade desta substância, aquilo nela que permite compreender *a priori* todas as suas mudanças. Sabemos ainda que a substância enquanto tal, enquanto um existente, é decomponível ao infinito, e cada uma de suas infinitas partes é suposta constituir-se em sua unidade por uma mônada dominante. A mônada dominante, a seu turno, é suposta constituir a unidade substancial na medida em que coordena as infinitas mônadas relativas ao corpo de modo a preservar as funções vitais, quer dizer, o funcionamento do organismo que faz a substância. Ora, para que as funções vitais sejam preservadas, não é necessário supor que as mesmas partes corporais, digamos, as mesmas mônadas subordinadas, se preservem. Basta que o funcionamento se mantenha, quer dizer, que a seqüência das percepções da mônada dominante não sofra nenhuma interrupção (pois, claro, uma tal interrupção seria a morte da substância enquanto tal). E para que o funcionamento do organismo se mantenha, basta, seja que as mônadas subordinadas das quais depende o bom funcionamento do organismo sejam substituídas, seja que a perda de tais mônadas não implique a impossiblidade do funcionamento do organismo. Pois então a mônada dominante continuará ativa na preservação da vida, isto é, do organismo. Continuará a ser aquele mesmo princípio a subjazer a unidade substancial correlativa. E, claro, se esta mônada, enquanto tal, continua, isto é, se o princípio organizacional do ser vivo permanece o mesmo, a substância, como quer que seja, continua a mesma. Leibniz o explica da seguinte maneira:

> "Vê-se por aí, que cada corpo vivo tem uma Enteléquia dominante que é a Alma no animal; mas os membros deste corpo vivo são plenos de outros vivos, plantas animais, dos quais cada um tem ainda sua Enteléquia ou sua alma dominante.
>
> 'Mas não se deve imaginar com alguns, que compreenderam mal meu pensamento, que cada alma tem uma massa ou porção da matéria própria ou destinada a Ela para sempre, e que ela possui por conseguinte outros vivos inferiores, destinados sempre a seu serviço. Pois todos os corpos estão em um fluxo perpétuo como os rios, e as partes aí entram e saem continuamente "[200].

Pode-se portanto concluir daí que, na medida em que a mônada se supõe como a condição *a priori* da compreensibilidade não apenas da unidade substancial, mas também das mudanças da substância, precisamente nessa medida, a mônada satisfaz as exigências de unidade e identidade que se mostram necessárias à individuação. A pressuposição da mônada como aquele princípio vital que constitui o organismo enquanto tal permite não apenas que o

---

[200] *A monadologia*, §70-§72.

organismo se constitua em uma verdadeira unidade malgrado a multiplicidade de suas partes, como também se preserve malgrado toda mudança nessas partes. E isso basta no que concerne às condições da consideração deste organismo como *um* e *o mesmo* organismo.

A unidade e a mesmidade todavia não são ainda condições suficientes da individuação. Conforme já foi assinalado antes, esta requer uma última condição, a saber, a da diferença. Para Leibniz, algo se individua não apenas por ser um e por permanecer o mesmo, mas também por ser único, quer dizer, distinto de todos os demais seres, inclusive aqueles membros de sua espécie. A mônada, a seu turno, não pode ser aceita como suficiente para garantir a diferença. Tudo o que ela encerra é a condição para que uma substância possa ser compreendida como una e como a mesma, malgrado suas modificações. Mas ela não encerra as condições permitindo distinguir uma substância de outra de mesma espécie. Pois na mesma medida e pelas mesmas razões que vários indivíduos numericamente distintos podem ser reconhecidos por instanciar uma mesma definição, nessa mesma medida e pelas mesmas razões, tais indivíduos podem ser reconhecidos como portadores de um princípio vital único quanto à sua natureza. Quer dizer, como portadores de tantas mônadas quantas são os indivíduos, mas de mônadas tão indistinguíveis quanto o são aqueles indivíduos relativamente à sua espécie. A distinção relativamente aos seres cuja individualidade está fundada na suposição de uma mesma natureza formal (de uma forma substancial de mesma natureza) requer uma condição ulterior, que Leibniz pode encontrar nas percepções efetivas da mônada.

A mônada, conforme já foi abordado, é suposta como aquilo que encerra em si as condições da compreensão *a priori* da unidade substancial que constitui, ou seja, a que serve de fundamento. Ela encerra aquilo que permite compreender a ligação entre as suas percepções (o que internamente permite explicar que tenha estas percepções antes que outras). As percepções, a seu turno, têm um elemento externo, que em si independe da pura mônada, referindo-se ao ponto de vista desta: as relações que o corpo correlativo mantém com os demais corpos segundo as coordenadas espaço-temporais. Estas relações desempenham um papel fundamental, pois são, conforme já foi anterirmente examinado, uma condição *sine qua non* da atualidade daquelas percepções. Se essas relações não são dadas, repita-se, teríamos a pura potencialidade de uma existência quaquer. E com esta, supostamente, o conhecimento hipotético possível de quais seriam suas percepções, estivesse o corpo por ela constituído em tal ou tal outra posição no espaço e no tempo. Mas então a mônada enquanto tal se prestaria a

várias relações distintas, a várias percepções entre si inconsistentes[201]. Em uma palavra, ela se prestaria a constituir várias substâncias (indivíduos) diferentes.

Para que a mônada constitua de fato um indivíduo determinado, é preciso acrescentar-lhe as suas percepções efetivas; por via de conseqüência, o seu ponto de vista. É preciso conferir-lhe um lugar no mundo, uma posição na série das coisas criadas (ou ao menos passíveis de sê-lo). Esta posição, unida às qualidades internas da própria mônada – a natureza do seu apetite -, faz as suas percepções efetivas, ou melhor, a totalidade e a seqüência da série infinita de suas percepções. Esta totalidade, a seu turno, deve ser de tal ordem que deve poder verificar não apenas todas as verdades existenciais relativas ao corpo constituído por aquela mônada, mas também determinar, para cada par de proposições contraditórias factíveis àquele concernentes, uma como verdadeira e a outra como falsa. Com efeito, a não satisfação da primeira condição implicaria uma assimetria entre o mundo tomado como um todo e a totalidade das verdades contingentes, a qual é inadmissível se aquele é justamente o que encerra as condições de verificação dessas verdades. A não satisfação da segunda implicaria ou bem que a suposta mônada não exprime todo o universo, ou bem que algo nele faltaria cuja existência não implicaria nenhuma contradição. Uma e outra dessas alternativas deve, contudo, ser recusada, já que ambas contradizem a suposição da máxima compossibilidade concedida à existência. A primeira porque, conforme já foi assinalado, a tese do espelhamento – a tese de que toda mônada criada exprime o universo de seu ponto de vista – decorre da consideração de que a suposta demonstração de uma proposição existencial pode ser caracterizada como a demonstração de sua compossibilidade com absolutamente todas as verdades existenciais. A segunda porque uma proposição existencial da forma "*A existe*" seria falsa malgrado sua verdade não implicasse nenhuma contradição; ou, o que é o mesmo, uma proposição da forma "*A não existe*" seria verdadeira, malgrado não possa ser admitida como, no infinito, redutível a uma identidade.

O "lugar no mundo", quer dizer, a "posição na série" não garante para a mônada apenas a absoluta determinação das suas percepções e, por via de conseqüência, a suposta determinação dos valores de verdade de todas as proposições que podem ser enunciadas da substância correlativa. Ela garante ainda sua diferença para com absolutamente todas as demais mônadas criadas. Com efeito, conforme já foi visto, a variação das percepções de uma

[201] Por percepções entre si inconsistentes, entenda-se aqui evidentemente percepções distintas e mesmo antagônicas ocorrendo simultaneamente. Por exemplo, concebo que poderia estar agora fazendo várias coisas que não estou, e que poderiam me proporcionar mais ou menos prazer, conforme o caso. É claro que cada uma delas me proporcionaria percepções distintas, já que cada uma constituiria atos diferentes, em relações espaço-temporais diferentes.

mônada é função de três fatores; a sofisticação de seu apetite, a sua relação àquelas supostas a ela subordinadas, e às relações do seu corpo aos demais corpos no universo. Os dois primeiros fatores podem ser considerados pertinentes às capacidades internas à mônada de exprimir mais ou menos distintamente algo que é suposto afetar o seu corpo. O último pertenceria propriamente ao seu ponto de vista. Isso dito, consideremos duas mônadas diferentes *A* e *B* cujas percepções sejam absolutamente idênticas não apenas quanto ao seu teor, mas também quanto à sua seqüência. Claro, uma tal identidade só é possível se são também idênticos os fatores dos quais dependem as percepções efetivas das mônadas. Mas a invariabilidade quanto aos referidos fatores significa tratar-se de apenas uma, e não de duas mônadas diferentes.

Para melhor compreender a necessidade disso, recapitulemos algumas considerações já feitas sobre as condições gerais de reconhecimento de um existente no mundo como uma substância. Uma substância no mundo deixa-se reconhecer ou determinar pela reunião de certas propriedades, as quais são consideradas suficientes para satisfazer o que prescreve a definição que a institui. A cada vez que se reconhece uma determinada comunhão de propriedades satisfazendo uma definição tem-se no mundo uma substância do gênero especificado pela definição, quer dizer, uma instância daquela definição. E a cada vez que, no ordenamento espaço-temporal das substâncias no mundo, a mesma reunião é encontrada, tem-se uma nova instanciação da mesma definição, isto é, uma nova substância do gênero respectivo. Ora, isso posto, consideremos o que seriam duas mônadas diferentes tendo uma mesma natureza e um mesmo ponto de vista. Sendo as mônadas o fundamento da unidade das substâncias, elas só poderiam ser duas se as referidas substâncias fossem duas, pois caso contrário nenhum sentido haveria em supor que houvesse duas mônadas. Mas se são duas as substâncias, por aquilo mesmo que faz o reconhecimento de algo como uma substância, seriam dois procedimentos distintos de reconhecimento da instanciação de uma mesma definição. Quer dizer, nesse caso, tais substâncias deveriam poder ser distinguidas quanto às suas coordenadas espaço-temporais. Pois, se é um e o mesmo ato de reconhecimento da instanciação de uma definição que determina uma e outra, então, pelo próprio procedimento de determinação de algo como substância, deve-se admitir que não há duas, mas apenas uma única instanciação de uma definição; quer dizer, uma única substância.

Feitas estas considerações, deve-se afirmar que a unicidade do ponto de vista deve ser entendida como a unicidade da substância: dizer um único ponto de vista e dizer uma única substância (corpo) é dizer uma e a mesma coisa. Ora, se uma única substância se encontra, então uma única mônada – ou, mais precisamente, uma única mônada dominante – deve ser suposta como condição da compreensão *a priori* da reunião de propriedades satisfeita naquele

corpo. A suposição aí de mais de uma mônada dominante denunciaria a completa incompreensão daquilo que faz uma mônada necessária. Com efeito, ela denunciaria que se supôs mais do que seria preciso, e, por via de conseqüência, mais do que seria legítimo supor para admitir a inteligibilidade dos eventos. Com base nessas estimações, pode-se finalmente dizer que, os pontos de vista das mônadas não podendo coincidir, suas percepções jamais o podem. Pois nesse caso as percepções não seriam função do ponto de vista, o que é inconsistente com a necessidade - determinada pela caracterização da existência como consistência maximal – de que a mônada seja um espelho do universo.

Obtém-se assim finalmente o que se pretendia mostrar: que as percepções efetivas de uma mônada tornam-na distinta de todas as demais mônadas criadas. Mas ainda isso não basta para garantir tudo o que está envolvido na exigência de distinção relativa ao princípio de individuação. Pois, enquanto não se puder afastar totalmente a concebibilidade de uma mônada qualquer cujas percepções fossem exatamente idênticas àquelas de uma determinada mônada criada, não se terá ainda as condições perfeitas da individuação: a diferença do indivíduo relativamente a todos os indivíduos concebíveis. Suposta a possibilidade de que um possível houvesse, quer dizer, uma substância possível houvesse que em tudo fosse idêntica a uma determinada substância, examinemos o que é preciso acrescentar à mônada com suas percepções para finalmente obter o princípio de individuação leibniziano.

Para que duas seqüências de percepções tomadas como meramente possíveis fossem idênticas, seria preciso supor que duas mônadas de natureza idêntica estivessem em posições correspondentes – quer, dizer, equivalentes – em duas séries de seres criados distintas, as quais fossem constituídas de mônadas de mesma natureza dispostas em uma mesma ordem. Dizendo com outras palavras, para que uma mônada possível – pertinente a uma outra seqüência de seres maximal consistente – tivesse exatamente a mesma seqüência de percepções que uma mônada criada, seria preciso supor que elas não difeririam nem quanto à sua natureza nem quanto ao seu ponto de vista. Seria preciso supor portanto que as próprias séries maximais consistentes, difeririam unicamente pelo fato de uma vir à existência e a outra não. Ora, uma tal suposição é contraditória com o que já foi admitido, a saber, que a existência não agrega nada à definição de algo. Pretender que a existência seja suficiente para discriminar um ser meramente possível de um atual é tomar a existência como um predicado, como uma qualidade instituindo uma diferença específica entre os seres. Isso fere o que a conversibilidade entre proposições *secundi adjecti* e *tertii adjecti* já mostrou, a saber, que a

existência não é um predicado, e não pertence ao que constitui propriamente o conteúdo do que é afirmado[202].

Pode-se então finalmente concluir que as condições da individuação esgotam-se na conjunção da mônada com seu ponto de vista; ou, melhor dizendo, a mônada, com a totalidade das suas percepções encerra as condições suficientes para satisfazer o que é exigido por algo para que seja considerado um princípio de individuação. Por outro lado, as percepções de uma mônada sendo, de algum modo, acidentais a ela enquanto tal – quer dizer, pertencendo-lhe não por ela mesma, mas em função do seu ponto de vista -, pode-se dizer que não se pode conceber indivíduos independentemente de um ponto de vista. Dizendo com outras palavras, se as percepções de uma mônada são condições de individuação, e são também algo que pressupõe uma relação da mônada a uma totalidade das coisas compossíveis com ela, então só se pode conceber indivíduos enquanto se concebe aquela totalidade. Mais precisamente, só se pode considerar indivíduos enquanto tais – enquanto seres absolutamente únicos e diferentes de todos os demais, existentes ou possíveis – como pertinentes a um determinado mundo, atual ou possível. Isso está resguardado nas palavras de Leibniz, que a lei das mudanças espontâneas da mônada, que tem uma relação exata a tudo o mais que existe e ao universo inteiro, é o que faz a individualidade de cada substância particular. Em contrapartida, concebido enquanto tal, um indivíduo só pode ser admitido como pertinente a uma única seqüência maximal-consistente de compossíveis. Pois dois indivíduos absolutamente idênticos entre si, vimos, implicam duas seqüências (mundos) absolutamente idênticos entre si. Ora, concebidas como possíveis, não seriam duas, mas uma única seqüência, já que, enquanto puramente concebidas são apenas idéias, e idéias indistintas quanto a seu conteúdo são uma só idéia. Concebidas uma como possível, outra como existente, seriam igualmente uma, já que a existência não é uma qualidade que introduza uma diferença específica qualquer relativamente ao inexistente possível.

Com base nessas conclusões, Leibniz pode finalmente rejeitar o que sua personagem lockeana Fialeto propõe como condição da individuação, a saber, a determinação espaço-temporal[203]. O filósofo pode retrucar que, não obstante entre substâncias diferentes uma diferença relativamente às coordenadas espaço-temporais deva sempre se dar, não pode ser o

[202] A diferença entre as séries maximais compossíveis nesse caso só poderia ser assumida se ambas viessem à existência. Nesse caso se poderia assinalar uma diferença numérica entre elas. Mas visto que isso é contraditório com a maximal compossibilidade característica das séries enquanto tais, não pode ser admitido.

[203] "Pois, nunca encontrando nem concebendo possível que duas coisas do mesmo tipo existam no mesmo lugar ao mesmo tempo, nós corretamente concluímos que o que quer que exista em algum lugar em algum tempo, exclui tudo do mesmo tipo, e está lá ele mesmo sozinho" (*An Essay*, II, xxvii, §1 – p. 174).

caso, em virtude daquilo mesmo que faz a individualidade, que dois indivíduos possam ser supostos cuja única diferença seja espaço-temporal. Ele afirma:

> "É preciso sempre que além da diferença do tempo e do lugar, haja um *princípio* interno *de distinção*, e ainda que haja várias coisas de mesma espécie, é todavia verdade que não há jamais perfeitamente semelhantes: assim, embora o tempo e o lugar (quer dizer a relação ao externo <*dehors*>) sirvam-nos a distinguir as coisas que não distinguimos bem por si mesmas, as coisas não deixam de ser distinguíveis em si. A precisão da *identidade e da diversidade* não consistem portanto no tempo e no lugar, embora seja verdade que a diversidade das coisas é acompanhada daquela do tempo ou do lugar, porque eles trazem consigo impressões diferentes sobre a coisa"[204].

Afirmações desse cunho conduziram alguns estudiosos a descartar espaço e tempo como elementos que alguma contribuição pudessem trazer à compreensão das concepções leibnizianas sobre individuação. Ancorados na consideração de que, para Leibniz, aqueles seriam meras relações de ordem, eles estimaram que espaço e tempo não encerrariam as condições suficientes para satisfazer as exigências do que, para Leibniz, poderia contar como princípio de individuação[205].

A consideração de que aquelas regras de ordem realmente não podem ser admitidas como comportando o princípio de individuação leibniziano não deve contudo velar a importância que tais noções possuem no que diz respeito à constituição do que, para Leibniz, conta realmente como um princípio de individuação. Com efeito, conforme deve estar claro a esta altura, é a partir da consideração da conjunção de, por um lado, a definição como condição de identificação, e, por outro, das coordenadas espaço-temporais como condição de disposição, que se pode realmente individualizar e distinguir indivíduos no mundo. E é através de um raciocínio ao limite que se pode, a partir da consideração dessas noções, chegar às condições de individuação que são, como não poderia deixar de ser, noções-limite. A noção de indivíduo como tal, quer dizer, como constituído pela sua própria natureza, constrói-se com base na noção de mônada e de ponto de vista. Ora, como já foi visto, estas são noções que se constituem por raciocínios ao limite, a partir, respectivamente, das reflexão sobre as tarefas que as definições, por um lado, e o espaço e o tempo, por outro, são supostos desempenhar. O caráter limite das noções envolvidas nas condições de individuação, claro, não poderia passar despercebido para quem se considera o autor do princípio de continuidade. E isto pode ser confirmado pelo que declara em seus *Novos ensaios*, III, iii, §6:

---

[204] *N.E.*, II, xxvii, §1 – 179.
[205] Ver a respeito, R. Kauppi, *Einige Bemerkungen zum principium identitatis indiscernibilium bei Leibniz.* Ver também L. McCullough, *Leibniz on Individuals and Individuation*, 1, V.

"Pois (por mais paradoxal que isso pareça) é-nos *impossível** ter o conhecimento dos indivíduos e encontrar o meio de *determinar* exatamente a individualidade de alguma coisa, a menos que a guardemos ela mesma; pois todas as circunstâncias podem ocorrer; as menores diferenças são-nos insensíveis; o lugar ou o tempo, bem longe de determinar por si mesmos, têm necessidade eles mesmos de ser determinados pelas coisas que contêm. O que há de mais considerável nisso é que a *individualidade* envolve o infinito, e não há senão aquele que é capaz de compreendê-lo que possa ter o conhecimento do princípio de individuação de uma tal ou tal coisa; o que vem da influência (a entendê-lo de modo são) de todas as coisas do universo umas sobre as outras"[206].

O caráter limite do princípio de individuação leibniziano impõe a necessidade de se distinguir entre este princípio - que, como tal, só pode ser tomado como um pressuposto – e o que contaria efetivamente, no conhecimento *a posteriori* do mundo, isto é, no conhecimento analítico do mundo, como regra de individuação. Dizendo com outras palavras, tais considerações mostram a necessidade de se distinguir entre o princípio de individuação - aquilo que faz de um indivíduo um indivíduo – e critério de individuação - aquilo que basta para fazer reconhecer um indivíduo como um indivíduo. Este último constitui-se daquelas noções a partir das quais o princípio pode, por um raciocínio ao limite, ser construído, quais sejam: a definição, por um lado - como aquilo que permite identificar algo no mundo como *um* algo - e espaço e tempo, por outro - como aquilo que permite distinguir aquele algo de todo outro "algo" a ele semelhante (também identificado ou identificável como *um* algo pela mesma definição).

Poderia ser objetado que, não obstante uma tal distinção entre princípio e critério de individuação possa ser aceita como pertinente e consistente com as considerações leibnizianas sobre a natureza do espaço e do tempo, ela apenas denunciaria a necessidade de se distinguir entre aspectos ontológicos e aspectos meramente epistêmicos da individuação: o que foi assumido como princípio de individuação responderia aos primeiros enquanto espaço-tempo e definições constituiriam as condições epistêmicas de individuação. Parece de fato forçoso confessar que espaço e tempo constituem efetivamente condições do conhecimento das substâncias, antes que propriedades a elas de fato inerentes. Todavia, é forçoso reconhecer também que o princípio leibniziano revela-se uma condição meramente ideal de individuação, já que não possui aplicabilidade ao que quer que seja. Com efeito, o próprio caráter limite do princípio denuncia que ele é em si mesmo inaplicável, seja ao conhecimento do indivíduo como tal, seja ao reconhecimento ou identificação do indivíduo como tal (o mesmo).

Ora, se assim é, ao invés de eleger a noção de mônada com suas percepções, em detrimento das regras de ordem (como condições *ad hoc* de individuação), ao estatuto de

---

[206] *Grifo meu - *N.E.*, p. 225.

condição objetiva de individuação, caberia antes reconhecer a objetividade das referidas regras, por oposição ao caráter limite do princípio, e à sua conseqüente inaplicabilidade. Mas então, caberia perguntar, qual a pertinência, isto é, qual o papel filosófico de um tal princípio? Leibniz parece ter ponderado que, ao determinar as reais condições da individuação – quer dizer, ao determinar aquilo que constitui realmente, e não apenas arbitrariamente, os indivíduos -, a noção de mônada (com suas percepções) desempenharia um papel moral fundamental, no que concerne às condições objetivas de imputação de ações.

As unidades substanciais, sabemos, são constituídas pelas definições, e o que contém as condições de individuação dentre unidades substanciais distintas mas semelhantes quanto às referidas definições são as regras de ordem. Ora, as definições, sabemos também, são instituições, que conferem às unidades substanciais apenas uma unidade quanto ao conceito[207], um ser de razão, cuja possibilidade, ainda que garantida pelo fato, permanece arbitrária. Este caráter arbitrário, embora não comprometa a objetividade que se pretende ao conhecimento nela fundado, deixa indecidíveis certas condições de determinação real da individuação, indecidibilidade que compromete as condições de certeza ligadas à atribuição de responsabilidade moral. Por exemplo, poderíamos supor a possibilidade de um criminoso que fosse acometido de um mal que o fizesse perder completamente a memória, tornando-se a seguir uma pessoa pacata e inofensiva. Poderíamos ainda supor um mesmo indivíduo se comportasse de maneira inconstante, um psicótico, por exemplo, de tal modo que pareceria sensato perguntar se duas consciências distintas (duas almas) antes que uma coabitariam um mesmo corpo. Face a esses casos, poderia ser questionado a que ponto um e outro desses seres seriam imputáveis por suas ações. Até que ponto seria justo e correto atribuir ao amnésico a culpa por seus atos passados se em seus comportamentos em nada manifesta o caráter do indivíduo que era? Até que ponto seria justo punir o psicótico, se pareceria sensato perguntar se ele seria uma e apenas uma pessoa (agente)? [208]

Leibniz parece ter ponderado que o apelo às noções de mônada, de percepção e de ponto-de-vista, as quais fornecem as bases para a constituição do princípio de individuação, forneceriam as condições de atribuição de responsabilidade em cada caso[209]. Cumpre notar

[207] GP VI, p. 625.
[208] Ver *N.E.*, II, xxvii, §9 – pp. 185-186.
[209] "Um ser imaterial ou um espírito *não pode ser desprovido* de toda percepção de sua existência passada. Resta-lhe impressões de tudo o que lhe aconteceu no passado e ele tem mesmo pressentimentos de tudo o que lhe acontecerá; mas estes sentimentos são o mais freqüentemente pequenos demais para poder ser distinguidos pe para que nos apercebamos deles, embora possam talvez se desenvolver um dia. Esta continuação e ligação das *percepções* faz o mesmo indivíduo realmente, mas as *apercepções* (quer dizer, quando se apercebe de sentimentos passados) provam ainda uma identidade moral, e fazem aparecer a identidade real" (*N.E.*, II, xxvii, §14 – p. 186).

que isto não se faria por uma determinação absoluta do próprio indivíduo enquanto tal, visto que o princípio de individuação é ele mesmo inaplicável. Isto se faria pela reflexão sobre as regras de ordem à luz das reais condições de individuação. Ao apresentar os termos estritos em que algo como um espírito deve ser suposto e admitido, uma tal reflexão permite denunciar o caráter ficcional de algumas suposições com aparência de sensatas, as quais colocariam *sub judice* a suficiência das regras de ordem como procedimentos de determinação da mesmidade requerida à imputação[210]. Ou, melhor dizendo, a referida reflexão permitiria dissolver as suspeitas relativamente à suficiência da conjunção entre, por um lado, as regras de ordem, e, por outro, as definições, no que diz respeito às condições de certeza na atribuição de responsabilidade aos agentes. E isso garantiria as condições suficientes de certeza relativamente à atribuição de autoria das ações pelos agentes.

Conceito individual e identidade dos indiscerníveis

O mesmo raciocínio no limite que permite o estabelecimento daquilo que contaria como o princípio que constitui a individualidade do indivíduo, isto é, a mônada com suas percepções, permite ainda justificar duas outras teses sustentadas por Leibniz: uma, a de que não pode haver denominações puramente extrínsecas; a outra, que em seu *Discurso de metafísica* o filósofo confessaria tratar-se de um "paradoxo"[211], de que dois indivíduos não

[210] "Eu também sou desta opinião de que a conscienciosidade ou o sentimento do *eu* prova uma identidade moral ou pessoal (…). Parece que considerais, Senhor, que esta identidade aparente poderia se conservar mesmo que não houvesse nenhuma identidade real. Eu acreditaria que isto se poderia talvez pela potência absoluta de Deus, mas segundo a ordem das coisas, a identidade aparente à pessoa mesma, que se sente a mesma, supõe a identidade real a cada *passagem próxima* acompanhada de reflexão ou do sentimento do *eu*: uma percepção íntima e imediata não podendo enganar naturalmente. Se o homem pudesse ser apenas uma máquina e ter com isso conscienciosidade, seria preciso ser da sua opinião, Senhor; mas considero que este caso não é de modo algum possível, ao menos naturalmente. Eu não gostaria tampouco de dizer que a *identidade pessoal* e mesmo o *si* não permanecem em nós e que eu não sou este *eu* que fui no berço, sob pretexto de que não me lembro mais de nada do que fiz então. Basta para provar a identidade moral por si mesma que haja uma *ligação média de conscienciosidade* de um estado vizinho ou mesmo um pouco distante do outro, quando algum salto ou intervalo esquecido aí esteja misturado. Assim, se uma doença tivesse feito uma interrupção da continuidade da ligação de conscienciosidade, de sorte que eu não soubesse de modo algum como eu teria chegado no presente estado, embora eu me esqueça de coisas mais distantes, o testemunho dos outros poderia preencher o vazio da minha reminiscência. Eu poderia mesmo ser punido sobre este testemunho, se eu tivesse acabado de fazer algum mal de propósito deliberado em um intervalo, que eu tivesse esquecido pouco depois por esta doença. E se eu acabasse de esquecer todas as coisas passadas, e fosse obrigado a me deixar ensinar de novo até meu nome e até ler e escrever, eu poderia sempre saber pelos outros da minha vida passada no meu estado precedente, como guardei meus direitos, sem que seja necessário me dividir em duas pessoas, e de me fazer herdeiro de mim mesmo. E tudo isto basta para manter a identidade moral que faz a mesma pessoa. É verdade que se os outros conspirassem para me enganar (como eu poderia mesmo ser enganado por mim mesmo, por alguma visão, sonho ou doença, crendo que o que sonhei me aconteceu), a aparência seria falsa; mas há casos em que se pode ser moralmente certo da verdade sobre o relato do outro: e junto a Deus, cuja ligação de sociedade conosco faz o ponto principal da moralidade, o erro não poderia ter lugar" (*N.E.*, II, xxvii, §9 – pp. 183-184).

[211] *Discurso de metafísica*, §9. É mister assinalar ele não emprega a palavra "paradoxo" conforme seu uso corrente nos dias atuais, qual seja, para designar noções ou formulações que envolvem ou implicam assunções

podem ser distinguíveis unicamente *solo numero*[212]; a esta última, Leibniz chega mesmo a pretender o estatuto de princípio, o qual denominaria "identidade dos indiscerníveis"[213]. As razões para aceitar esta segunda tese devem estar a esta altura claras: uma distinção puramente numérica entre dois indivíduos indicaria que as mônadas a eles correlativas, com a série das suas percepções, deveriam ser supostas como absolutamente idênticas, muito embora uma diferença espacial e/ou temporal devesse ser admitida entre eles. Ora, isto significaria que o ponto de vista, por suposição distinto entre as referidas mônadas, em nada interferiria na determinação das percepções de ao menos uma delas. Dado que isto é contrário à tese do espelhamento, e, por via de conseqüência, à caracterização da existência como maximal-compossibilidade, deve ser recusado: se duas substâncias, existentes ou possíveis, localizam-se em posições espaço-temporais distintas, isto é, se suas mônadas possuem pontos de vista diferenciados, então as percepções dessas mônadas, e, com estas, as características individuais dos indivíduos que constituem, devem ser assumidas como diferentes, por suposição. E isso a despeito de toda similaridade que possa haver relativamente a tais mônadas quanto a seu apetite.

A outra tese, a de que não há denominações puramente extrínsecas, justifica-se pela consideração de que uma denominação puramente extrínseca de algo corresponderia, no plano proposicional, a uma proposição existencial verdadeira atribuindo um predicado a um sujeito cuja análise infinita não poderia ser admitida como tendo por limite uma identidade[214]. Ou, o que disso seria um corolário, que um atributo de um indivíduo a ele pertenceria sem que fosse função exata da conjunção da natureza da mônada que se lhe subjaz com o ponto de vista desta. Essa suposição é todavia incompatível ainda com a maximal-compossibilidade da existência. Absolutamente todas as verdades existenciais podem – e devem - ser admitidas como, no limite, redutíveis a uma identidade. Isso quer dizer que, no limite, todas as predicações, e, com elas, todas as denominações, podem ser tomadas como essenciais àquilo de que se predicam, ou de que são denominações. Ainda, uma pretensa denominação puramente extrínseca de um indivíduo suporia que este pudesse se constituir enquanto tal com

---

inconsistentes entre si. Em sintonia com o vocabulário do seu tempo*, Leibniz denomina "paradoxos" aquelas noções cuja possibilidade deve ser colocada em dúvida (Ver GP VII, p. 294).

*Conforme Joachim Ritter e Karlfried Gründer, entre durante o renascimento e o iluminismo, o termo "paradoxo" designaria uma tese invulgar, nova, e ainda problemática, antes que propriamente uma formulação inconsistente (Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7 – verbete "Paradox", 3-4).

[212] *Phil., VIII, 6 – OFI*, pp. 519-420.

[213] Cf. quarta carta a Clarke, § 5 – GP VII, p. 372.

[214] "Segue-se também que *não há denominações puramente extrínsecas*, as quais não tenham nenhum fundamento na coisa denominada. Pois é preciso que a noção do sujeito denominado envolva a noção do predicado. E por conseguinte, a cada vez que modifica uma denominação da coisa, é preciso que ocorra alguma variação na própria coisa" (*Phil., VIII, 6 – OFI*, p. 520).

independência, seja da natureza do apetite que o constitui, seja da sua posição na série dos compossíveis na qual se inscreve. Ora, pela tese do espelhamento – a qual, repita-se, decorre da caracterização da existência como maximal compossibilidade -, um indivíduo só pode ser concebido como tal enquanto constituído pela posição na série, e, com ela, pela seqüência das percepções da mônada correlativa. Para finalizar, pode-se dizer que, no que concerne à natureza do indivído enquanto tal, ocorreria para Leibniz precisamente o oposto do que proporia sua personagem lockeana Filaleto[215]; poderia ser dito que para Leibniz, no infinito – mas lembremos: unicamente no infinito -, *tudo* é essencial aos indivíduos[216].

Leibniz pode ainda, com base nas mesmas reflexões, elaborar uma noção que merece ser abordada. Trata-se da noção de "conceito individual" ou "completo". Ele caracteriza o conceito (ou noção) individual como aquela noção de um indivíduo (ou substância singular) a partir da qual se pode compreender e deduzir tudo o que pode ser dele dito com verdade[217]. A introdução de uma tal noção pode ser considerada como um raciocínio no limite concernente às relações entre as definições reais provisionais (quer dizer, aquelas definições reais cuja consistência é atestada pela experiência) e as essenciais. Conforme já foi dito, é sempre possível, a partir de uma definição meramente nominal de algo, por análise, chegar à sua definição perfeita ou essencial. Isso, claro, no caso daquelas coisas cuja possibilidade pode ser compreendida *a priori* (por análise finita das definições). Pois, no caso daquelas cuja análise é infinita, evidentemente aquele trajeto não é factível. Da noção perfeita ou essencial, já se sabe, é possível inferir tudo o que verdadeiramente pode ser dito – quer dizer, todos os predicados verdadeiros e definições não essenciais – da coisa.

É preciso lembrar que a despeito do obstáculo imposto pela extensão da análise, no caso das coisas contingentes, de se partir de uma definição provisional (ou de uma predicação verdadeira qualquer) e se chegar a uma definição real, a despeito deste obstáculo, deve-se sempre admitir que, se a definição provisional (ou a predicação) é verdadeira, então pode-se, por um raciocínio no limite, supor que ela se funda em uma definição real. Pois, se a afirmação existencial é verdadeira, então a definição é possível, devendo satisfazer todas as condições requisitadas para ser tal. Por via de conseqüência, a possibilidade do que é definido ou afirmado pode ser admitida como, no limite, cognoscível por uma definição que faça ver *a priori* a possibilidade da coisa. É por um raciocínio desta natureza que Leibniz, em seu *Discurso de metafísica*, pretende justificar a introdução de sua noção individual. Ele afirma:

[215] Ver Locke, *An Essay*, III, vi, §4.
[216] *N.E.*, III, vi, §1 e §2.
[217] Ver *Discurso de metafísica*, §8.

"É bem verdade que quando vários predicados são atribuídos a um mesmo sujeito, e que este sujeito não é mais atribuído a nenhum outro, é chamado substância individual; mas isso não é suficiente, e uma tal explicação não é senão nominal. É preciso então considerar o que é ser atribuído verdadeiramente a um certo sujeito. Ora, é constante que toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas, e quando uma proposição não é idêntica, quer dizer quando o predicado não está compreendido expressamente no sujeito, é preciso que ele aí esteja compreendido virtualmente, e é isso que os filósofos chamam in-esse, dizendo que o predicado está no sujeito. Assim é preciso que o termo do sujeito encerre sempre o do predicado, de sorte que aquele que entendesse perfeitamente a noção do sujeito julgaria também que o predicado lhe pertence. Assim sendo, nós podemos dizer que a natureza de uma substância individual ou de um ser completo é ter uma noção tão acabada que seja suficiente para compreender e para fazer deduzir dela todos os predicados do sujeito a quem esta noção é atribuída"[218].

É claro, pela própria caracterização de indivíduo, que uma noção individual é intrinsecamente vinculada à noção do mundo no qual o indivíduo se inscreve. Pois, conforme anteriormente examinado, um indivíduo só se constitui e só pode ser concebido como tal enquanto referido a um mundo possível, isto é, a um conjunto maximal-consistente de possíveis. Pois o que faz o indivíduo é a mônada com seu ponto de vista, o qual envolve todos os demais compossíveis constituindo aquele conjunto; de sorte que, como observa D. Rosenfield, "nenhuma substância individual pode ser analisada em si mesma, desvinculada das demais, pois seus predicados veiculam as regras constitutivas do universo"[219]. A noção completa de um indivíduo, correlativamente, é aquela que faz ver não propriamente sua mera possibilidade (abstração feita do mundo a que pertence) – já que esta possibilidade não pode ser dada com independência daquela do mundo em que se encontra -, mas sua compossibilidade com aquele conjunto. Ela deve se constituir da própria regra de ordem que é suposta prever e ordenar cada uma das mônadas existentes com sua respectiva espontaneidade. Leibniz o explica da seguinte maneira:

"*Toda substância singular envolve em sua noção perfeita todo o universo*, e todos os existentes nele, passados, presentes e futuros. Pois nenhuma coisa há, à qual não possa ser imposta uma denominação verdadeira com respeito a outra, de comparação ao menos e de relação. Ora, não há denominação puramente extrínseca. O mesmo mostro de muitos outros modos concordantes entre si.

'Melhor dizendo, *todas as substâncias singulares criadas são diversas expressões do mesmo universo,* e da mesma causa universal, qual seja, de Deus; mas variam na perfeição da expressão, como são as diversas representações ou cenografias de uma mesma cidade vista de pontos diversos"[220].

---

[218] *Discurso de metafísica*, §8.
[219] *Filosofia política e natureza humana*, p.17.
[220] *Phil., VIII, 7 – OFI*, p. 521. Ver também GP IV, p. 475, e GP II, pp. 37 e 51.

É ainda igualmente claro, pela própria natureza da noção individual, ou pelo que poderíamos considerar a definição essencial do indivíduo, que ela só pode ser pensada como uma noção-limite: a análise do que se poderia considerar uma definição empírica provisional de um indivíduo - por exemplo, "Judas é o apóstolo que traiu o Cristo" - ou de uma verdade existencial singular qualquer - como "Escrevo agora" - acarreta necessariamente o infinito. Mas se ela deve ser suposta como tendo por limite uma identidade, então, correlativamente, as noções contingentes aí envolvidas são supostas ter por limite uma definição essencial, isto é, uma definição que permita compreender *a priori* não só a possibilidade das definições provisionais respectivas, mas também a verdade das proposições verdadeiras nas quais estas entram.

Pode-se concluir que a noção de conceito individual compartilharia com aquela de mundo o mesmo caráter de noção-limite. Como tais, uma e outra dessas noções não podem ser tomadas ingenuamente como designando, isto é, como simbolizando determinadamente, já que uma seqüência infinita e densa de verdades existenciais, ou ainda um elenco de propriedades o qual fosse suficiente para distinguir um indivíduo de todas as infinitas possibilidades contempladas pela sua espécie – pela definição que o constitui enquanto uma substância – não são noções que se possa conceber distintamente. É claro, na medida em que o raciocínio ao limite mostra-se necessário, quer dizer, na medida em que tais noções revelam-se como condições necessárias da inteligibilidade do que se reconhece como real e verdadeiro, devem ser admitidas, de algum modo, como válidas e necessárias. E é assim, de fato, que a noção de mundo, ou melhor, de um conjunto infinito maximal consistente de proposições verdadeiras, embora não possa simbolizar determinadamente – nem, por via de conseqüência, significar determinadamente -, deve ser admitida como válida, já que é com base nela que se podem compatibilizar duas teses já acatadas: uma, a de que proposições há cuja consistência não é condição suficiente para a verdade; a outra, de que em toda proposição verdadeira, a noção do predicado está contida na noção do sujeito.

Mas a noção de conceito individual, caberia perguntar, a que necessidade responde uma tal noção? Se ela não se revelou necessária à compreensão nem à justificação de nada que se mostrasse real e necessário, e se sequer podemos tomá-la como um objetivo do conhecimento – já que a cadeia analítica que permitiria partir de uma predicação singular verdadeira ou de uma definição provisional não tem fim e não poderia portanto em absoluto fornecer algo como uma definição real de um indivíduo -, então com que propósito deveríamos admitir uma tal noção?

A esta questão duas respostas podem ser dadas. A primeira consiste na consideração de que, assumida a validade do raciocínio que conduz à noção de conceito individual, assume-se *ipso facto* a validade da própria noção. Claro, preservando as condições em que tal validade se reconhece: se o raciocínio é um raciocínio no limite, então, claro, a noção é uma noção-limite. Ora, o que tornou necessário o raciocínio que culminou com o princípio da identidade dos indiscerníveis, a recusa das denominações puramente extrínsecas, e por fim ao conceito individual foi a necessidade de se reconhecer ao limite da decomponibilidade das substâncias com suas mudanças, quer dizer, ao fundamento da compossibilidade destas, tanta realidade quanto era preciso para que se as pudesse distinguir, quanto à sua existência, dos demais contingentes inexistentes. Além da maximal compossibilidade, que a totalidade das substâncias (com suas mudanças) compartilha com uma infinidade de outros mundos possíveis, aquelas (substâncias) existem, e nisso as mônadas que se supõe condição da compossibilidade das substâncias (existentes) distinguem-se daquelas que se supõe como condição da compossibilidade de outras substâncias meramente possíveis. Ora, se uma conseqüência se segue, ainda que, por assim dizer, na boléia de uma outra conseqüência necessária de um raciocínio considerado correto, não cabe, diria Leibniz, restringir sua aceitabilidade à sua utilidade. "Quando uma coisa não poderia falhar em ser, não é necessário para admiti-la, que se pergunte a que pode servir. A que serve a incomensurabilidade do lado com a diagonal?"[221].

A segunda resposta é que a noção de conceito individual permite o que poderíamos considerar a passagem do modo como conhecemos as substâncias com suas mudanças e como tratamos dos indivíduos ao modo como um pretenso ser onisciente, isto é, Deus o faz. É claro que, sendo uma noção-limite, o que se entende por conceito individual não pode corresponder ao conhecimento que Deus teria dos indivíduos. Pois, sendo uma noção limite, "conceito individual" não pode designar nada determinadamente: ela não possui condições determinadas de simbolização; quer dizer, não pode haver algo que seja um conceito e que seja ao mesmo tempo um conhecimento de um indivíduo enquanto indivíduo. Mas, sob a suposição de que Deus é, que tudo vê e tudo compreende, como quer que seja a maneira como isso Lhe é possível – a qual certamente não é a análise, que envolve o infinito[222] -, ela encontra-se, por assim dizer, com a nossa maneira: ela coincide, no limite, com procedimento *a posteriori*,

---

[221] GP IV, p.495.

[222] "Mas nas verdades contingentes, embora o predicado esteja contido <*insit*> no sujeito, isto contudo nunca poderá ser demonstrado dele, e nunca a proposição poderá ser remetida a uma equação ou identidade, mas a resolução progride ao infinito; apenas Deus vê, não evidentemente o fim da resolução, pois não há [tal fim], mas

quer dizer, analítico, de conhecimento. Pois uma e outro conduzem ao que exige a noção intensional de verdade: àquelas noções que no infinito no conhecimento *a posteriori*, e finitamente no conhecimento divino, permitem compreender o fundamento da compossibilidade de todos os compossíveis, e, com ele, a razão de cada uma e de todas as verdades existenciais.

É preciso confessar que esta segunda resposta parece de fato indicar alguma serventia à noção de conceito individual. Todavia, ainda esta serventia seria questionável: Deus, como Leibniz mesmo insiste reiteradas vezes, não é algo cuja realidade se ateste com tanta evidência[223]. E, de resto, ainda que se aceite, por hipótese, um tal ser, caberia perguntar de que serviria considerar a maneira como conhece. Essas indagações, abordemo-las na ocasião adequada. Assinalemos por ora apenas o que poderia ser uma pista com respeito à necessidade de tratar do conhecimento divino. Ao introduzir sua noção de conceito individual no *Discurso de metafísica*, Leibniz já declara, por antecipação, o que tem em vista: "Para distinguir as ações de Deus e das criaturas, explica-se em que consiste a noção de uma substância individual"[224].

Um dos grandes problemas relativamente à filosofia moral que, no mundo ocidental, nasce com a consolidação da religião cristã, refere-se à compatibilização da onisciência divina e do ato criador com a liberdade humana: se Deus sabe absolutamente tudo o que fiz, faço e farei, e se Ele é causa eficiente da minha existência, então as ações que creio minhas, boas ou más, são realmente de autoria divina. De modo que, se algum responsável há pelos atos moralmente reprováveis que cometi, este responsável é Deus. Por ter me criado sabendo de antemão que eu os cometeria. E, tornando verdadeiro de antemão que eu o faria, não me ter deixado a liberdade de não o fazer. Leibniz estimou que as reflexões que culminaram na noção de conceito individual seriam aptas a oferecer uma resposta satisfatória ao problema moral: seriam capazes de garantir as condições da imputabilidade – da responsabilidade das substâncias racionais pelos seus atos – salvaguardando ainda as qualidades que é preciso reconhecer em Deus. A nos deixarmos guiar pelas palavras de que se servira na apresentação do §8 do seu *Discurso de metafísica*, a noção de conceito individual se apresentaria justamente como um expediente a partir do qual se poderia resolver a dificuldade. Como quer que seja, deixemos esse tema para ser abordado em momento adequado.

---

sim a conexão dos termos, ou o envolvimento do predicado no sujeito, pois Ele vê tudo o que está na série" (*Vorausedition*, p. 1770).

[223] Ver por exemplo *Jag.*, pp. 4-6; GP VII, p. 294; e GP IV, pp. 359-360, §18.

[224] *Ak.*, VI, iv, p. 1539.

Antes de encerrar esta secção, seria oportuno aproveitar essas conclusões para melhor abordar a intrigante afirmação, já anteriormente assinalada, de que o princípio da identidade dos indiscerníveis, e, com ele, a noção de conceito individual[225] seriam paradoxais[226]. O que há de intrigante na afirmação, não resta dúvidas, é a liberdade, pouco conveniente a um filósofo, com a qual Leibniz parece servir-se dessas noções, mesmo reconhecendo as dificuldades que o obrigam a confessá-las paradoxais. Se as considerações feitas acima encontram eco no pensamento do nosso autor, pode-se sugerir que, ao empregar aquelas noções, Leibniz não estaria forçosamente manifestando um comportamento censurável em um filósofo; pode-se sugerir que, ao contrário, ele estaria apenas reconhecendo e frisando haver dificuldades quanto à constituição e justificação das referidas noções, e que estas não poderiam, por conseguinte, ser admitidas sem um exame cuidadoso. Um exame mais minucioso da passagem do *Discurso de metafísica* em que Leibniz formula seu conceito individual, do qual posteriormente pretenderá inferir o princípio "paradoxal" permite-nos anuir a esta sugestão.

Conforme sublinha C. Troisfontaines, Leibniz introduz a noção pelo que então considera uma definição meramente nominal, designando aquele sujeito ao qual se atribuem vários predicados e o qual, a seu turno, não pode ser atribuído a mais nada. Para remediar os inconvenientes que acompanham a modesta credibilidade de uma definição meramente nominal, C. Troisfontaines tenta encontrar, na seqüência do texto leibniziano, o que corresponderia a uma definição real de "conceito individual", quer dizer, uma definição que seria capaz de nos dar a conhecer *a priori* sua possibilidade. Troisfontaines sugere então que a segunda caracterização, em que Leibniz faz apelo à noção intensional de verdade, seria sua definição real. Segundo aquele autor, Leibniz chegaria a esta "interpretando de maneira realista a doutrina da inerência (*praedicatum inest subjectum*)"[227]. Por sua vez, fazer uma interpretação realista da doutrina da inerência seria dizer, "não mais negativamente – como na definição nominal – que a substância é o sujeito que não é mais atribuído a um outro, mas positivamente que a substância é o sujeito que contém todos os seus predicados e que, por aí, distingue-se de todos os outros sujeitos"[228]. Ora, a uma tal empreitada deve-se objetar a dificuldade que Benson Mates vislumbra na noção leibniziana. Segundo Mates, a tentativa de Leibniz em constituir algo como um conceito individual seria o fruto de uma confusão: a

---

[225] Ver *Discurso de metafísica*, §8 e §9.

[226] Lembremos aqui o emprego leibniziano preciso do termo. Por "paradoxo", repitamos, Leibniz entende aquelas noções ou formulações cuja possibilidade apresenta-se *sub judice*.

[227] C. Troisfontaines, *L'approche logique de la substance et le principe des indiscernables* - p. 96.

[228] Id. ibid.

confusão dos conceitos com os indivíduos que caem sob eles[229]. Efetivamente, se Mates tem razão, a tentativa de Troisfontaines estaria fadada ao fracasso. Pois o que seria o fruto de uma confusão não poderia pretender ser aceitável do ponto de vista de sua justificação filosófica; não poderia, por conseguinte, ter uma definição real.

Para bem avaliar essas interpretações, examinemos a passagem do *Discurso de metafísica* tomando em consideração a tese de que a noção de conceito individual, sendo uma noção-limite, deve corresponder ao limite de um processo infinito[230]. A primeira caracterização que Leibniz oferece, ele próprio considera como simplesmente nominal. Uma tal caracterização consiste em apresentar o que se poderia chamar o último momento da especificação conceitual. Com efeito, dizer que o sujeito não se atribui a nenhum outro, deste ponto de vista, é dizer que o *definiendum* cujos predicados constituem o *definiens* não seria mais, por assim dizer, algo deste distinto, mas se colapsaria nele. Se na coisa nada pode ser posto que não esteja contemplado no conceito, quer dizer, se nada pode ser nela identificado que constitua uma diferença específica com respeito ao dito conceito, trata-se de um momento em que nenhuma diferença resta entre o conceito e a coisa, salvo a própria concretude, a existência da coisa:

> "*Conceito* de subsistente, por exemplo, deste fogo, é aquele que inclui todos aqueles atributos que podem ser ditos do mesmo [subsistente] do qual ele pode ser dito. De tal modo que o subsistente outra coisa não seja que um Termo completo, ou aquele no qual está <*insunt*> tudo o que pode ser atribuído a ele próprio. Por conseguinte, se B e C e D e E, etc, são idênticos porque são *A*, *A* seria *substância* ou termo completo"[231].

Assim concebida, seria de fato prudente duvidar da consistência de uma tal noção, quer dizer, da possibilidade de um momento em que o conceito se colapsa na coisa. Para evitar esta suspeita, Leibniz lembra-nos então a natureza da verdade, assinalando que, qualquer que seja a predicação verdadeira, ela possui um fundamento *in re*. Isso significa, se se faz apelo ao princípio da inerência, que a proposição verdadeira é passível de demonstração. E que, se se admite a atualidade desta verdade, deve-se então admitir igualmente que todas as proposições cuja verdade é condição para a demonstrabilidade da primeira devem ser igualmente verdadeiras. A infinitude da demonstração das verdades contingentes não deve ser opor à

[229] Cf. B. Mates, *The Lingua Philosophica*, p. 59 - n. 2.

[230] É pertinente salientar que malgrado a inesgotável quantidade de trabalhos e da correlativa variedade de opiniões sobre este assunto entre os intérpretes, todos devem compartilhar o que, de resto, é afirmado expressamente por Leibniz: que a noção de conceito individual "é infinitamente mais extensa e difícil de ser compreendida que uma noção específica como é aquela da esfera, que não é senão incompleta" (GP II, p. 45); o que tem como conseqüência que o processo de especificação através do qual se chegaria a uma tal noção deve ser infinito.

[231] *Vorausedition*, p. 411.

atualidade da existência mesma; à atualidade, portanto, de sua verdade. Assim, é preciso que a série das verdades tornando esta proposição demonstrável seja perfeita, isto é, é necessário que nada (nenhuma condição para aquela demonstração) falte nela. E isto não é tudo. É preciso não somente que a cadeia de verdade seja perfeita, mas ainda que ela possua um limite. Pois, sem dúvida, o prolongamento ilimitado da série é incompatível com a atualidade da existência. A seu turno, o limite da série deve corresponder justamente a um momento do procedimento demonstrativo em que não seria mais preciso continuar a análise. Trata-se de um momento em que não seria mais possível substituir o *definiendum* por seu *definiens*. Ora, o único momento da análise em que isso ocorre é aquele correspondendo à conclusão da demonstração, qual seja, o momento em que se chega a um conhecimento adequado do que se pretende demonstrar, a um conhecimento em que se compreende a possibilidade da coisa. E é isso que autoriza considerar, nesse momento, que o *definiendum* pode ser tomado como se colapsando na própria coisa; o acesso a um tal conceito deve apresentar a própria coisa enquanto um indivíduo[232].

Isso posto, pode-se tentar responder às considerações de Mates e de Troisfontaines. Leibniz não confunde – ao menos não o faz ingenuamente – os conceitos com os objetos na passagem do *Discurso de metafísica*, nem tampouco pretende apresentar, da noção de conceito individual, algo como uma definição real. A se assumir que o pai do princípio de continuidade tinha em mente precisamente este princípio ao efetuar o que então se deve considerar uma passagem ao limite (a formulação da noção de conceito individual), é preciso reconhecer que ele se mostra bem consciente dos limites que justificam uma suspeita tal como a de Mates e o fracasso de uma tentativa tal como a de Troisfontaines. Isso explica a pretensão modesta de não apresentar mais que uma definição nominal, que, como tal, deve ser tomada como um paradoxo[233]. Com efeito, uma mera "interpretação realista" da noção intensional de verdade não poderia bastar para dele fornecer uma definição real. Antes que isso, ela faz parte do problema, pois trata-se justamente de verificar a pertinência de uma tal interpretação. Conforme se pretendeu mostrar, tal pertinência é admitida com base na

---

[232] Como assinala D. Rutherford, "o significado dessa definição seria agora claro. O termo concreto, ou o conceito expresso por aquele termo, é necessariamente entendido de um sujeito (no sentido fraco de Leibniz). Ele envolve a predicação de um sujeito e está em relações lógicas a outros termos que são entendidos do mesmo sujeito. Na maior parte, termos que são entendidos de um sujeito não fornecerão um fundamento para todo outro termo que pode ser entendido do mesmo sujeito (isto é, todo termo parcialmente coextensivo). Eles não podem portanto exprimir a noção de um sujeito último da predicação, pois este deve fornecer uma razão para tudo o que é entendido de tudo do que ele é entendido, e na verdade serve como o limite para uma série de predicações do tipo considerado acima" (D. Rutherford, *Truth, Predication and the Complete Concept of an Individual Substance*, p. 140).

[233] Lembremos que, ao empregar a expressão "paradoxo", Leibniz pretende significar uma noção ou formulação cuja possibilidade não pode ser decidida por uma inspeção superficial das noções envolvidas.

linguagem do infinito, desde que se conceba a noção de conceito individual como correspondendo a uma passagem ao limite. Ele é algo que, através do procedimento analítico, só pode ser alcançado no infinito, o quer dizer que é algo que, por este procedimento, não se pode alcançar em absoluto. Ou, melhor dizendo, é algo que, a tomar os termos no sentido rigoroso – isto é, negligenciando a linguagem do infinito aí pressuposta - não pode ter qualquer realidade, sob pena de fazer do infinito um número. Porque se em algum momento da série uma especificação houvesse apta a determinar ao conceito uma extensão necessariamente unitária, então tal série não seria infinita, no sentido em que Leibniz emprega esse termo; ela seria apenas indeterminadamente, mas, sobretudo, finitamente longa. A se concordar que o pai do princípio de continuidade não admitiria tomar o infinito como um número, deve-se reconhecer que o que denomina conceito individual constitui uma noção-limite, que, não obstante não designe determinadamente, deve corresponder efetivamente a algo; e esse algo, a seu turno, embora não possa em absoluto ser um conceito, pode e deve, no limite, ser tratado como se o fosse.

Desnecessário dizer que o mesmo deve valer, *mutatis mutandis*, para o "princípio" que Leibniz pretende inferir da noção de conceito individual, pretensão que pode ser justificada se se considera aquele princípio como um caso-limite da aplicação do princípio *salva veritate*. Pode-se dizer que, se o princípio *salva veritate* é o princípio operante no procedimento demonstrativo, sua aplicação consistindo na substituição dos termos equivalentes; e, de outro lado, se a substância individual se constitui como o termo-limite da especificação definicional, podendo, justamente por isso, ser ainda tratada como uma definição (sob a suposição do princípio de continuidade); então disso se segue que o princípio *salva veritate* pode também ser tratado como um princípio para a pretensa demonstração nesse caso-limite. Através do princípio *salva veritate* são determinadas as condições de identidade entre conceitos: quando, mediante a aplicação do princípio, dois conceitos revelam-se equivalentes, então suas extensões coincidem, isto é, são os mesmos os objetos que caem sob um e outro. Ora, pela própria pretensa natureza de algo como um conceito individual, quando *per impossibile* dois conceitos individuais se mostram equivalentes, então os objetos que caem sob eles fazem apenas um[234]. Porque, devendo a extensão desses conceitos coincidir, e

[234] Pode-se dizer que o colapso do princípio *salva veritate* naquele da identidade dos indiscerníveis constituiria um caso em que o princípio do procedimento demonstrativo se reduziria a determinar uma mera relação de sinonímia entre nomes. Porque, sendo os conceitos equivalentes e completos, todas as notas que um conteria em sua significação o outro deveria *ipso facto* conter, sob pena de não serem equivalentes ou de ao menos um não ser completo, o que é contrário à suposição.

perfazendo cada qual dessas extensões, por definição, uma classe unitária, tais extensões não podem senão se justapor em um e o mesmo indivíduo.

Pode-se por fim concluir que as dificuldades pertinentes às noções que Leibniz prudentemente afirmaria serem paradoxos podem ser todas remetidas ao raciocínio no limite a partir do qual são elaboradas: o que haveria então de problemático, e que exigiria cuidado no emprego e no exame das referidas noções, seriam as assunções inconsistentes sobre as quais pareceriam repousar. Ora, se as conclusões acima expostas são fiéis ao pensamento do nosso filósofo, pode-se afirmar que, para ele, a inconsistência das referidas assunções não seria senão aparente, fruto de uma confusão entre o que é efetivo e o que se revela uma condição da possibilidade (ou inteligibilidade) do que é efetivo, e que, enquanto tal, é necessário, devendo, por via de conseqüência, ser admitido como possível. A seu turno, tal confusão poderia ser satisfatoriamente dilucidada, sob a suposição do princípio de continuidade, abordando-se as noções referidas mediante o uso pertinente da linguagem do infinito. Esta linguagem propiciaria o expediente a partir do qual a justificação e a conseqüente anuência das referidas noções, com a compreensão da sua necessidade, se alcançaria, de modo filosoficamente satisfatório.

Algumas observações finais

A passagem ao limite efetuada por Leibniz, consistente na atribuição de existência também àquilo que se admitiu como o fundamento da compossibilidade dos existentes (das substâncias com suas mudanças), culminaria por conduziu-lo à conclusão de que os corpos, contínuos, seriam constituídos de unidades reais (discretas), a saber, as mônadas[235]. E que seriam estas unidades com suas percepções o que efetivamente haveria de real no mundo. O que de contínuo há no mundo, a saber, os corpos com suas mudanças, ele consideraria fenômenos - "fenômenos bem fundados" -, resultantes da interação e das atividades daquelas unidades reais, discretas:

> "Há mesmo grande motivo para duvidar se Deus fez outra coisa que Mônadas ou substâncias sem extensão, e se os corpos são outra coisa que Fenômenos resultantes destas substâncias. Meu amigo cujos sentimentos lhe relatei, testemunha bastante que se inclina deste lado, quando reduz tudo às mônadas, ou às substâncias simples e a suas modificações, com os fenômenos que daí resultam, cuja realidade é marcada pela sua ligação a qual os distingue dos sonhos"[236].

[235] GP II, p. 278.

[236] GP VI, p. 590. "As reuniões <*assemblages*> são o que chamamos corpos. Nesta Massa chama-se matéria ou bem força passiva ou resistência primitiva o que se considera nos corpos como o passivo e como uniforme em todo lugar <*partout*>; mas a força ativa primitiva é o que se pode nomear Enteléquia, e nisto a massa é variada. Todavia todos estes corpos e tudo o que se lhes atribui não são substâncias, mas apenas fenômenos bem

Afirmações deste teor conduziram alguns autores a concluir que, em suas últimas reflexões, Leibniz se revelaria ter assumido uma concepção fenomenalista da realidade física[237]. De fato, a assumir "fenomenalismo" como sendo a doutrina segundo a qual os corpos físicos seriam redutíveis a (ou constituídos de) elementos imateriais, não pareceria haver nenhum inconveniente ou equívoco em anuir, com base em passagens como a supra citada, a uma tal conclusão. Todavia, visto que a caracterização de fenomenalismo apresentada é sujeita a equivocidades, quer dizer, ela presta-se a distintas interpretações - conforme o modo como se concebe o que a expressão "elementos imateriais" pretende designar[238] -, abstenhamo-nos de propor uma resposta à questão se Leibniz seria ou não fenomenalista. Contentemo-nos aqui em examinar com mais cuidado as convicções de Leibniz concernentes à natureza dos corpos, deixando ao leitor a decisão se tais convicções se encaixariam ou não nos princípios da teoria fenomenalista.

Fenômeno, para Leibniz, é eminentemente aquilo que *aparece* <*apparition*>[239] ao sujeito que percebe; e este "aparecer" refere-se tanto àquilo que diz respeito a uma percepção distinta do sujeito (a uma experiência ou idéia clara nos sujeitos racionais)[240] quanto a uma mera ilusão ou falsa aparência, como as miragens e as alucinações[241]. Assim, considera Leibniz, uma montanha de ouro sonhada, o arco-íris, ou ainda mesmo os objetos que vemos e experimentamos, são todos fenômenos, na medida em que todos *aparecem* para o percipiente.

Esta amplitude que abarca a designação "fenômeno" exige que se introduza uma distinção ulterior, no interior dos fenômenos, de sorte a permitir separar entre, por um lado, o que é ilusório – o que Leibniz designou "fenômeno imaginário[242], "aparência" <*apparentia*>[243] ou "fantasma"[244] - do que se refere a um correlato no mundo – o que Leibniz denominou "fenômeno real". Os fenômenos reais podem ser distinguidos dos imaginários por dois aspectos. O primeiro concerne à sua capacidade de corresponder a uma idéia clara composta.

---

fundados, ou o fundamento das aparências, que são diferentes em diferentes observadores, mas que têm relação e vêm de um mesmo fundamento, como as aparências diferentes de uma mesma cidade vista de muitos lados" (GP III, p. 622. Ver também GP II, p. 262).

[237] Ver a respeito N. Jolley, *Leibniz and Phenomenalism*; ver também G. McDonald Ross, *Leibniz's Phenomenalism and the Construction of Matter*; e K. Clatterbaugh, *Leibniz's Doctrine of Individual Accidents*, notadamente §2.1 e 2§2.2.

[238] Para Jolley e Clatterbaugh, por exemplo, tais elementos se refeririam aos estados internos (mentais) dos sujeitos que percebem; os corpos seriam de fato redutíveis às percepções desses sujeitos. Para Ross, ao contrário, o fenomenalismo leibniziano teria um caráter eminentemente realista: os elementos imateriais dos quais resultam os corpos não são percepções subjetivas, mas as mônadas que estão nos corpos não como partes, afirma, mas como pré-requisitos desses mesmos corpos.

[239] GP VII, p. 319.

[240] *OFI*, p. 360.

[241] GP VII, p. 319.

[242] Id., ibid.

[243] *Grua*, p. 322.

Ele pode produzir uma idéia clara na medida em que é um fenômeno vívido, quer dizer, "suas qualidades como luz, cor, calor, aparecem suficientemente intensas"[245]. E pode corresponder a uma idéia composta na medida em que deve poder proporcionar uma multiplicidade de idéias claras suficiente para permitir ao sujeito reuni-las no que pode ser admitido com verdade como perfazendo uma unidade substantiva, quer dizer, algo que pode ser tomado como um concreto. O que, diz Leibniz, "não costuma ocorrer nem nos sonhos nem naquelas imagens <*imaginibus*> que a memória ou a fantasia apresentam, nas quais a imagem é freqüentemente tênue e desaparece enquanto é considerada"[246].

O segundo aspecto diz respeito à congruência do fenômeno; tal congruência envolve um fator interno e um fator externo. Um fenômeno será congruente internamente se ele envolver uma multiplicidade de fenômenos aos quais pode ser dada, isoladamente e em conjunto, uma razão comum. Ele será congruente externamente se se conforma aos demais fenômenos reais que nos ocorrem:

> "Um fenômeno será congruente se se constituir em muitos fenômenos dos quais pode ser dada uma razão a partir de cada um <*ex se invicem*> ou a partir de uma hipótese comum suficientemente simples; além disso, ele será congruente se observa o que é habitual em outros fenômenos, os quais nos ocorreram muitas vezes, como se as partes do fenômeno tivessem as mesmas posição, ordem, resultado, que aquelas dos fenômenos semelhantes"[247].

Pode-se afirmar que a congruência do fenômeno refere-se às condições de tomar a proposição que o descreve como verdadeira. Com efeito, tanto no caso da congruência interna quanto da congruência externa o critério é o acordo das ocorrências. Nesse sentido, poderia ser dito que a congruência interna diz respeito às condições de analisabilidade da proposição que afirma a existência do fenômeno; a congruência externa refere-se às condições de consistência da proposição que descreve a ocorrência do fenômeno com as proposições existenciais verdadeiras.

---

[244] *Vorausedition*, p. 180.

[245] GP VII, p. 319. A relação entre a vivacidade do fenômeno e a clareza da idéia que pode proporcionar justifica-se pela consideração de que a suficiência a que se refere Leibniz só pode dizer respeito às condições da distinção da vivacidade dos sentimentos relativos aos fenômenos imaginários daqueles relativos aos fenômenos reais. Ora, se a suficiência da vivacidade não significasse ou envolvesse uma suficiência nas condições de produção de uma idéia clara, isto é, se tal suficiência fosse ainda insuficiente para proporcionar uma idéia clara, então a vivacidade não poderia se arvorar em critério de distinção entre real e imaginário no que concerne ao que aparece. É claro que certos estados do percipiente podem alterar suas condições de percepção conduzindo-o ao engano: fazendo-o tomar por vívidas impressões que são em realidade obscuras. Mas isto não compromete os critérios mesmos de distinção, já que se refere a um falso juízo do sujeito.

[246] GP VII, p. 320. Já foi visto anteriormente que, para Leibniz, a certeza da possibilidade da reunião feita em uma definição depende seja da demonstração seja da experiência, a qual forneceria a idéia clara que assegura a possibilidade da unidade da referida união.

[247] Id., ibid.

Estas considerações permitem-nos concluir que, para Leibniz, as condições que tornam verdadeira a afirmação de que algo é um fenômeno real equivalem àquelas que tornam verdadeira a afirmação de que algo existe. Dizendo de outro modo, os fenômenos reais – aquilo que é ou pode vir a ser uma real aparição para um sujeito – são propriamente o que verifica as proposições existenciais: "*Fenômenos* são proposições que são provadas pela experiência"[248]. Com efeito, assim como se assume a verificação empírica – a certeza da idéia clara – como critério suficiente da verdade de uma proposição existencial, assim também se assume, no plano dos fenômenos, a correlativa vivacidade, com a unidade do múltiplo da aparição real (sua capacidade em proporcionar ou reavivar uma idéia clara composta), como critério suficiente da realidade do fenômeno. E assim como se assume a compossibilidade como caracterizando a existência enquanto tal, e como uma exigência a ser satisfeita pelas verdades existenciais, assim também se assume a harmonia dos fenômenos, sua congruência, como uma condição a ser satisfeita pelos fenômenos reais.

Ora, sabemos, o que se afirma existir são propriamente as substâncias com seus modos e suas relações. Mas as substâncias existem enquanto possuem uma relação de ordem às demais substâncias, quer dizer, uma situação espaço-temporal; e esta situação espaço-temporal é determinada, sabemos também, pela sua corporalidade: conforme já foi visto anteriormente, ser um corpo pode ser caracterizado como possuir uma posição espaço-temporal. Nesse sentido, para um tipo de substância, conformar um corpo é ser instanciado por um indivíduo existente no mundo. Igualmente, dizemos dos modos e das relações que se dão nas ou entre as substâncias em um certo lugar durante um certo tempo; e precisamente esta situação espaço-temporal dos modos e das relações caracteriza - não a sua individualidade, evidentemente, já que não especificam nenhum idivíduo – mas as mudanças das substâncias. As substâncias - enquanto possuem corpos -, seus modos e suas relações – enquanto estão em constante mundança – são o que, propriamente, comparece como relativo aos conteúdos das proposições existenciais; e são, por isso mesmo, o que *aparece*, o que as verifica, os fenômenos reais.

Estas palavras poderiam nos conduzir a suspeitar que as pequenas percepções, enquanto são supostas ingredientes do que proporciona idéias claras – mas não, enquanto tais, propriamente proporcionando idéias claras – não seriam suficientes para determinar nenhuma existência. Ou, dizendo de outro modo, poderia ser dito que aquelas partes do fenômento real que o integram mas que não possuem elas mesmas as qualidades que fazem um fenômeno real, não poderiam ser consideradas fenômenos reais. Esta suspeita se desfaz contudo se

[248] *Phil., V, 7, f, 2 – OFI*, p. 33. "Ora, *fenômeno* é aquilo que é certificado pelos sentidos" (*Ak* VI, iii, p. 3).

considerarmos que, para Leibniz, o que existe é o que *pode* ser distintamente percebido, e não apenas e unicamente o que é distintamente percebido. Na medida em que as pequenas percepções, o que integra os fenômenos reais, devem ser supostas entrar nas percepções distintas e nos fenômenos reais como suas *causas* (como elementos que entram no seu modo de produção), são reais e devem referir-se a existentes do mesmo modo como possui existência aquilo que aparece como um fenômeno real. Pode-se mesmo dizer que as partes dos fenômenos reais as quais não possuem as qualidades constitutivas de um fenômeno real sempre podem aparecer como fenômenos reais para um sujeito sensivelmente mais perspicaz (ou podem vir a constituir fenômenos reais no caso em que se puder, por exemplo, dispor de instrumentos sofisticados os quais permitam uma experiência daquelas partes[249]).

A mônada, a seu turno, enquanto o fundamento da unidade substancial do corpo, não pode ser, de modo algum, correlativa a uma percepção qualquer. Ela não pode ser admitida como, em uma percepção, podendo desempenhar o mesmo papel que um corpo desempenha, qual seja, o de ser o correlato de uma percepção distinta. A mônada, claro, constitui a percepção na medida em que é ela mesma que percebe – na medida em que ela é propriamente o *sujeito* que percebe. Mas ela não pode entrar em uma percepção como um *objeto* desta, isto é, como o que é percebido. Isto porque supor que uma mônada pudesse ser percebida seria supor uma pelo menos das duas alternativas: ou bem que uma percepção distinta relativa a um corpo pudesse se resolver em percepções cada vez menores de outros corpos até que finalmente se chegasse às percepções das mônadas que lhes são correlativas; ou bem que poderíamos ter percepções distintas de mônadas enquanto tais. A segunda deve ser rejeitada pois implica o que já foi recusado: que uma relação causal possa haver entre corpo e alma. Uma percepção é sempre uma expressão do que ocorre no corpo, e o que aí ocorre resulta sempre das relações causais que este mantém com outros corpos. Supor que uma percepção seja a percepção de uma mônada implica supor que esta mônada entre em uma relação causal qualquer com o corpo relativo à mônada que percebe. É supor que ela *cause* ou *padeça*, de algum modo, do que acontece naquele corpo. Isto não podendo ser admitido, venhamos à primeira alternativa. Esta contradiz a infinitude que deve ser pressuposta na decomponibilidade dos corpos, com a correlativa complexidade infinita da percepção. Se as mônadas são pressuposições necessárias para que se possa conceber um *limite* na decomponibilidade *sem fim* das substâncias corporais, então não se pode admitir que sejam

[249] Pode-se dizer, por exemplo, que os microscópios, os telescópios, os submarinos, dentre outros instrumentos, permitem que experimentemos existentes que, sem seu auxílio, não poderiam em nós ocasionar nenhuma percepção distinta.

algo que corresponda a um *momento* desse processo de decomposição. Pois isto seria justamente recusar o caráter sem fim daquela decomponibilidade, e, com ele, o caráter limite das mônadas. Mas isso redundaria na assunção de algo que Leibniz recusa obstinadamente, a saber, o atomismo; e, com ele, na aniquilação da contingência.

Disso se depreende que as mônadas não podem ser fenômenos reais, ou seja, a existência não pode ser propriamente concedida às mônadas. Se o que existe é o que pode ser distintamente percebido; e se o que pode ser distintamente percebido, a seu turno, é o que é corporal, então as mônadas, não podendo mais ser admitidas como corporais, não podem, propriamente, ser chamadas existentes. Ora, isto contradiz textualmente o que Leibniz conclui: que o que realmente existiria seriam as mônadas com suas percepções, os corpos e o movimento sendo apenas fenômenos bem fundados resultantes daquelas. O que pareceria indicar que Leibniz veria uma oposição entre o que existe propriamente e o que é um fenômeno, o qual seria resultante daquela existência. A facilidade com que se nota, pelo texto, a dificuldade não deve contudo obscurecer o reconhecimento de que ela é meramente aparente e que pode ser dissolvida por um exame mais acurado das razões que conduziram Leibniz a tratar os corpos como fenômenos resultantes das mônadas enquanto aquilo que de fato existe.

A passagem ao limite consistente na concessão de existência às mônadas legitima-se, já foi examinado, pelo reconhecimento de que se necessita atribuir a elas tanta realidade quanto é preciso para tornar inteligível a atualidade das substâncias com suas mudanças. Se nem todos os possíveis de existir (quer dizer, as substâncias possíveis e as mudanças nestas) existem, e se a todos os possíveis de existir deve ser concedido algo como uma mônada como fundamento da sua unidade, então as mônadas das substâncias (existentes) devem possuir alguma realidade da qual carecem as mônadas das pretensas substâncias possíveis inexistentes de modo a tornar inteligível que as primeiros, à diferença das outras, existam. Esta realidade que se deve conceder às mônadas criadas, embora não possa ser tratada estritamente como existência – levando-se em consideração a maneira como foi caracterizada a existência logo acima -, pode ser, no limite, tratada como existência: as mônadas criadas devem encerrar um grau de realidade tal que permita tornar compreensível a *existência* dos corpos aos quais subjazem. A realidade dessas mônadas, não é, pois, causa, mas é o fundamento dessa existência, podendo, no limite, ser tratada ela mesma como existência.

Além disso, o reconhecimento de que as mônadas seriam o fundamento das substâncias (corpos) em geral não apenas permite mas mesmo obriga a reconhecer que elas devem ser admitidas como os reais princípios de unidade substancial. Porque tal reconhecimento denuncia que a anterioridade das substâncias definicionalmente instituídas

(os corpos) concerne unicamente à ordem do aparecer. Na ordem do ser, isto é, na ordem do que deve ser admitido como ontologicamente mais simples e mais fundamental, são as mônadas que devem ser reconhecidas como primeiras: elas encerram as condições da compreensão *a priori* da compossibilidade e da unidade daquelas substâncias: a unidade destas últimas é constituída proposicionalmente (arbitrariamente) pelas definições e ontologicamente (realmente) pelas mônadas que nelas são pressupostas. Pode-se concluir daí que a existência dos corpos seria de fato derivativa em relação à atualidade daquelas. Os corpos seriam apenas "o que aparece": o que, na sensação, *resulta* da atividade das mônadas. E assim, a se caracterizar o fenômeno como "o que aparece", "o que se percebe" os corpos, com as suas mudanças, seriam os fenômenos cujo fundamento seriam as mônadas com suas atividades.

É preciso observar porém que a anterioridade real (quanto ao ser) das mônadas relativamente aos fenômenos delas resultantes não retira destes sua realidade; tampouco torna incorreto ou impreciso deles afirmar a existência. Antes pelo contrário, aquelas são precisamente o que lhes confere tal realidade, garantindo a objetividade do conhecimento destes. Melhor dizendo, elas são aquilo que se deve supor como condição da inteligibilidade do que já se assumiu: a existência dos corpos e a objetividade das verdades existenciais que a eles se referem. Poderíamos mesmo afirmar que a realidade das mônadas depende, de algum modo, daquela dos corpos. Com efeito, a se conferir existência aos corpos, estamos autorizados e obrigados a reconhecer as mônadas como as unidades reais que encerram o verdadeiro fundamento daquela existência. Mas, a recusa de existência aos corpos, a conclusão de que seriam aparências antes que aparições (reais) comprometeria a própria realidade das mônadas; pois retiraria toda necessidade de as supor como realidades.

Pode-se então dizer que as mônadas são atuais, elas possuem uma realidade que, embora não possa propriamente ser chamada de existência, distingue-se da mera possibilidade enquanto é fundamento da existência dos fenômenos reais. Por ser um tal fundamento, por ser a realidade das mônadas o fundamento da existência dos corpos, as mônadas podem, por um raciocínio ao limite, ser chamadas existentes. Mas esta apelação não deve dissimular o raciocínio-limite envolvido: a observar a caracterização da existência a partir da noção de percepção, as mônadas não existem, pois elas não podem ser distintamente percebidas, elas não podem *aparecer* enquanto fenômenos, nem reais nem imaginários. Assim, quando Leibniz declara que o que realmente existe são as mônadas, ele na verdade está introduzindo uma segunda maneira de conceber a existência, maneira que é irredutível à caracterização da

existência a partir da noção de percepção[250]. E esta irredutibilidade não envolve necessariamente nenhum inconveniente, desde que se tenha claro que não se pode confundir o estatuto ontológico das substâncias com suas mudanças que verificam as proposições existenciais – e que, por isso mesmo, existem – com o estatuto ontológico das mônadas com suas percepções e apetites, cuja realidade é o fundamento da existência das primeiras; desde que se tenha claro ainda que esta diferença quanto ao estatuto ontológico não compromete nem diminui a realidade de nenhum desses seres: nem as mônadas são menos reais por não existirem - por não poderem ser percebidas - nem os corpos são menos reais por serem fenômenos, que haurem sua existência da realidade das mônadas. Afinal, embora nenhuma relação de causalidade possa haver entre corpos e mônadas, a realidade de uns é intrinsecamente dependente daquela dos outros: assim como os corpos não poderiam existir a não ser mediante a suposição, no limite, da existência de algo como as mônadas, assim também não faria sentido conceder realidade às mônadas a não ser pela mediação da existência dos corpos; pois toda a necessidade das mônadas reduz-se à necessidade de conferir inteligibilidade à atualidade das substâncias.

Disso se deve concluir que, ao opor as mônadas como unidades reais, como o que realmente existe, aos corpos como fenômenos, como o que é resultante daquela existência, Leibniz não estaria pretendendo reduzir os corpos a estados mentais, como pareceria plausível inferir pela caracterização genérica de Leibniz como um fenomenalista. Tampouco estaria opondo o que existe - as mônadas com suas percepções - ao que não existe propriamente - os fenômenos reais -, e que seriam uma aparência, uma "sombra", por assim dizer, das atividades e interações das mônadas. O que Leibniz estaria de fato opondo seria antes dois seres efetivos, mas com estatutos ontológicos completamente distintos. Dizendo de outro modo, Leibniz estaria opondo dois tipos de realidade, dois modos de existir, por assim dizer, completamente diferentes. Esta oposição não impõe contudo a necessidade de multiplicar os existentes. Afirmar que o modo como se atribui existência aos corpos não é o mesmo como se a atribui às mônadas não significa afirmar que o mundo seja povoado por duas espécies gerais distintas de entidades: os corpos, por um lado, e as mônadas, por outro. Pois os corpos com suas mudanças não são distintos da totalidade infinita das mônadas que o constituem, com suas respectivas percepções[251]. Assim como uma linha não é outra coisa que a totalidade infinita

[250] Esta segunda maneira de conceber a existência será examinada no Apêndice II deste estudo.
[251] Para uma discussão a respeito, ver G. McDonald Ross, *Are there Real Infinitesimals in Leibniz's Metaphysics?*".

dos pontos que nela estão, assim também um corpo não é outra coisa que a totalidade infinita de todas as mônadas que nele estão.

O reconhecimento desta identidade entre um corpo e a totalidade infinita de mônadas correlativas não deve nos conduzir a pensar, em contrapartida, que corpos e mônadas se refeririam a dois aspectos distintos a partir dos quais as substâncias em geral poderiam ser consideradas. Pois nem as mônadas correspondem propriamente a um modo de considerar essas substâncias quando se faz abstração da corporalidade destas, nem os corpos correspondem a um modo de considerar as substâncias quando se faz abstração dos fundamentos da sua unidade. Se as mônadas haurem sua necessidade unicamente da existência dos corpos, não pode fazer sentido abstrair a corporalidade dos corpos para considerá-los como mônadas. Da mesma maneira, não é por um procedimento de abstração (das mônadas), propriamente, que se faz ciência dos corpos. Pois embora elas certamente não participem nas explicações causais das composições dos corpos e das suas mudanças, isto não se dá porque elas teriam sido abstraídas daquelas explicações. Antes que isso, elas estão sempre presentes nessas explicações como *suposições*: como os princípios de atividade que constituem a natureza de cada substância e que fornecem as condições de descrição dos efeitos nelas da influência de outras substâncias, bem como da descrição do tipo de causa que elas exercem em outras substâncias.

O que torna manifesto a oposição operada por Leibniz entre corpos e mônadas relativamente ao tipo de realidade de cada qual pode ser resumido em duas questões fundamentais. A primeira é que uns e outros indicam dois procedimentos distintos e igualmente objetivos de *conhecimento* dos existentes: um, o conhecimento *a posteriori*, que, fundado na consideração das verdades existenciais como se fossem verdades de essência, procede pela análise das primeiras. Um tal modo de conhecimento, sabemos, engendra o infinito; e, embora tenha por limite o conhecimento da natureza das mônadas com suas percepções, jamais poderá chegar a um tal conhecimento. O outro, o conhecimento *a priori*, teria como ponto de partida as próprias mônadas com seus *conatus* e suas percepções; ancorado na consideração das naturezas das mônadas criadas e as relações entre elas, daí inferiria seus comportamentos – suas respectivas percepções em cada caso.

A segunda questão fundamental diz respeito às relações dos os princípios e resultados da reflexão sobre as substâncias a partir da suposição do modelo de conhecimento *a priori* do mundo com aqueles do conhecimento *a posteriori* do mundo. Conforme é preciso reconhecer, em virtude da própria incomparabilidade entre corpo e mônada, nenhuma interferência pode ser admitida entre um e outro daqueles conhecimentos. Com efeito, do mesmo modo que não

se pode pretender nenhuma relação causal entre corpos e almas, desse mesmo modo, e justamente por esta razão, não se pode pretender que as regras do modelo *a priori* se apliquem ao modelo *a posteriori* de conhecimento do mundo nem vice-versa. Admitir que um desses modelos tenha alguma aplicabilidade ou permita algum avanço no outro implica, pois é o correlato, admitir que as percepções de uma mônada só podem ser explicadas por remissão ao corpo a ela correspondente, ou vice-versa.

Por outro lado, não se deve concluir daí que os respectivos modelos de conhecimento encerrem algum tipo de incompatibilidade quanto aos seus resultados. Antes pelo contrário, a correspondência exata que é preciso supor entre corpo e mônada, isto é, a relação de expressão que é preciso supor entre um e outra exige que se tome os resultados do modelos de conhecimentos *a posteriori* e *a priori* do mundo como exatamente proporcionais. Pois, se a alma deve ser suposta como aquilo que encerra o fundamento da compossibilidade do que ocorre no corpo, então não pode fazer sentido pretender que as explicações concernentes à regularidade da mônada contradigam, de algum modo, aquelas que dizem respeito às relações entre os corpos. A harmonia entre corpo e mônada tem como corolário a harmonia entre os resultados dos conhecimentos *a priori* e *a posteriori* do mundo. Melhor dizendo, a harmonia entre corpo e mônada garante que, não obstante os critérios e procedimentos de um e de outro sejam distintos e irredutíveis, eles coincidam nos seus resultados.

É claro que, desconhecendo as naturezas das mônadas, e estando impossibilitados de acedê-las mediante o conhecimento *a posteriori*, jamais poderemos ter um conhecimento *a priori* das verdades contingentes. Isso não quer dizer, contudo, que a abordagem das mônadas e do tipo de conhecimento que permitem seja inócuo ou obsoleto. A consideração de algo como as mônadas, de sua necessidade e, com ela, da *possibilidade*[252] de um tipo de conhecimento *a priori* do mundo, autoriza a pretensão de que tomemos as substâncias com suas mudanças a partir, não dos pressupostos do procedimento de conhecimento *a posteriori* daquelas, mas dos pressupostos do procedimento de conhecimento *a priori* das mesmas. Pressupostos que podemos inferir, com base nos primeiros, mediante a linguagem do infinito. Dizendo de outra maneira, ela autoriza que consideremos as substâncias com suas mudanças de um modo que coincidiria, no limite, com aquele pertinente a um ser que as compreendesse *a priori* a partir da mônada aí suposta com suas respectivas percepções.

[252] Se algo como as mônadas são possíveis, então é claro que são inteligíveis; e deste ponto de vista, unicamente, é sempre legítimo *supor* que sejam cognoscíveis. O que não significa nem exige que um ser haja que efetivamente as conheça ou seja habilitado a conhecê-las.

Tomar as substâncias desta maneira evidentemente não modifica nem aperfeiçoa em nada nosso conhecimento *a posteriori* delas. Pois, não obstante possamos falar, na linguagem do infinito, dos princípios do seu conhecimento *a priori*, e justamente por unicamente poder deles falar naquela linguagem, não podemos conceber distintamente em que consistiria efetivamente (suprimindo aquela linguagem) um tal conhecimento. Mas esta abordagem das substâncias permite que introduzamos um critério de estimação daquelas, e, com ele, procedimentos de avaliação da relação entre as substâncias e suas mudanças, diferentes daqueles que concernem ao conhecimento *a posteriori* do mundo. O referido critério consiste no finalismo, que introduz um procedimento de estimação da relação das substâncias às suas mudanças com base naquilo nelas que torna inteligível *a priori* que, diante de tais ou tais circunstâncias, reajam de tal ou tal maneira. À diferença do modelo *a posteriori*, que busca as razões das mudanças nas relações de influência mútua e de causação que podem ser ditas com verdade dos corpos, a abordagem dos existentes a partir do modelo de conhecimento *a priori*, na linguagem do infinito, busca a razão de suas mudanças naquilo que é interno a cada um e que torna compreensível que reajam de tal ou tal maneira ao que lhes é externo.

Conforme já deve estar claro a esta altura, isso assegura a legitimidade de abrir, no interior da reflexão filosófica, um espaço para o domínio da reflexão moral. Conforme se pôde constatar nas páginas precedentes, a abordagem das mônadas enquanto seres espontâneos, e das mônadas racionais como seres portadores de vontade, permite constituir regras de conduta que devem poder ser inferidas e reconhecidas por toda substância cuja unidade é suposta constituída por um espírito, isto é, por todo agente. Paralelamente, o papel da noção de mônada com suas percepções relativamente ao que conta como princípio de individuação permite determinar critérios objetivos e suficientes de atribuição das mudanças às substâncias; dizendo de outro modo, ele permite determinar condições de remissão das mudanças das substâncias ao princípio espontâneo que pauta as suas atividades (como o fundamento daquelas mudanças) como um elemento que permite compreender *a priori* a atualidade daquela mudanças. Tomados conjuntamente, esses dois procedimentos garantem as condições necessárias e suficientes de imputação e responsabilização moral das substâncias racionais. Com efeito, elas permitem não apenas que se possa atribuir às próprias substâncias a responsabilidade – o dever - de buscar conhecer e seguir os preceitos como regras das suas ações, como também as condições de certeza da atribuição, a uma substância no mundo individuada segundo os critérios de individuação, de responsabilidade por uma tal ou tal

ocorrência moralmente relevante (avaliável como boa ou má segundo os preceitos morais)[253]. Para resumir, pode-se dizer que a abordagem, na linguagem do infinito, de um modelo de conhecimento dos existentes que não é o nosso e que não podemos de modo algum alcançar, embora em nada agregue relativamente ao nosso conhecimento do mundo, habilita-nos a reconhecer todos aqueles corpos em que uma mônada deve ser suposta como substâncias submetidas a uma legalidade finalista; e a reconhecer a nós mesmos como seres capazes de conhecer o bem e o mal, quer dizer, responsáveis e moralmente imputáveis.

[253] Elas asseguram a legitimidade e a correção da inferência, a partir da verdade sobre um juízo causal relacionando uma mudança de uma substância (como causa) a um evento no mundo (como efeito), que a referida substância encerra em si um princípio de atividade espontâneo que torna compreensível *a priori* a verdade da relação causal estabelecida. Isso autoriza que se atribua a essa substância a autoria espontânea daquele evento.

Apêndice II:

Existência e princípio do melhor

A prova *a posteriori* de Deus e algumas de suas conseqüências

O tratamento da existência como maximal-compossibilidade, ao viabilizar que as proposições de existência sejam tratadas, com respeito à análise, como se fossem proposições essenciais, garante, como foi visto, as condições de certeza do conhecimento empírico. Essa vantagem, não obstante seja o que permite objetividade ao conhecimento *a posteriori* dos existentes, não resolve todos os problemas relativamente às condições da distinção entre essência e existência em geral. Com efeito, conforme já foi visto anteriormente, a maximal-compossibilidade é apenas um pressuposto, um "modo de tratar" a existência, o qual unicamente deve ser interpretado na linguagem do infinito. E se este "modo de tratar" é suficiente para garantir as condições do conhecimento discursivo dos existentes e de suas causas, ele não basta quando se coloca em questão a existência em geral: por que o mundo é assim antes que de outro modo igualmente possível? O que constitui realmente o fundamento da existência - o que a distingue da essência e permite que se compreenda *a priori* por que a verdade e a falsidade se distribuem entre as proposições contingentes de tal e tal maneira antes que de outra - é desconsiderado, e permanece ignorado quando se leva em conta unicamente as condições de objetividade do conhecimento *a posteriori* do mundo. Por outro lado, a caracterização da existência como maximal-compossibilidade não vela nem elimina a pergunta pelas reais condições de inteligibilidade exaustiva da existência enquanto tal. Ao contrário, as próprias pressuposições envolvidas no tratamento das proposições existenciais como se fossem proposições essenciais no infinito encerram as condições para que se recoloque, a partir delas, a questão. É claro, não se trata aí de algo de cuja resposta dependa, de algum modo, a objetividade do conhecimento *a posteriori*. Antes que isso, a questão se recoloca por um raciocínio ao limite: pela atribuição, àquilo que pode ser admitido unicamente como uma pressuposição, de qualidades pertinentes aos elementos efetivos do conhecimento *a posteriori* das substâncias existentes em geral. Dizendo de outro modo, a questão se recoloca por um raciocínio ao limite consistente em considerar as noções-limite

que comparecem como pressupostos necessários ao conhecimento *a posteriori* como noções às quais ainda se aplicam as regras válidas para o conhecimento analítico em geral.

O tratamento das proposições existenciais como se fossem proposições essenciais no infinito funda-se em certos pressupostos dos quais é importante rememorar aqui os seguintes:

1) Nem todos os possíveis contingentes podem vir à existência, quer dizer, nem todas as proposições existenciais da forma "*A existe*" podem ser verdadeiras. Com efeito, lembremos, se tudo o que é possível existisse, a mera possibilidade bastaria para existência, o que é inconsistente com a natureza lógica da diferença entre essência e existência.

2) Dentre todos os possíveis, existem aqueles que são compossíveis com tudo o mais que existe, quer dizer, dentre todas as proposições contingentes da forma "*A existe*" são verdadeiras todas aquelas cuja adição real a todas as demais verdades existenciais não implica nada da forma "*B não-B*". E quanto a cada substância possível, ela só pode vir à existência *in bloc*, quer dizer, juntamente com um conjunto maximal-consistente de existentes consistentes com ela.

3) Há uma infinidade de conjuntos maximal-consistentes de possíveis contingentes, quer dizer, há uma infinidade de mundos possíveis inexistentes, cuja existência, não obstante seja inconsistente com a existência do mundo existente, é em si mesma uma possibilidade[1].

Isso rememorado, venhamos ao raciocínio-limite que reintroduz a pergunta pela razão da existência. A maximal-consistência é uma condição-limite que, enquanto tal, aplica-se à existência em geral; quer dizer, deve ser reconhecida como aplicável, no infinito, a qualquer que seja o mundo possível, e não apenas a este ou alguns mundos possíveis particulares: se algo é um mundo possível, deve satisfazer, conforme as exigências do princípio de continuidade, as condições da maximal-compossibilidade. Ora, se assim é, a condição da maximal-compossibilidade garante as condições de analisabilidade das proposições existenciais em geral, uma vez já admitida a atualidade de uma existência qualquer. Aquela condição aplica-se a proposições de existência em geral, desde que a verdade de ao menos

[1] Lembremos, esta infinidade de mundos possíveis se infere da consideração conjunta de duas pressuposições, quais sejam, a infinidade das verdades existenciais, e a independência lógica entre os valores de verdade de cada uma dessas verdades (esta independência, lembremos, também, resulta da densidade da análise daquelas proposições, densidade que, a seu turno, é condição da inifnitude da referida análise). Com efeito, se as verdades existenciais são infinitas; e se nenhuma dessas verdades é tal que uma outra verdade existencial dela se infira necessariamente, quer dizer, se nenhuma verdade existencial é tal que sua negação implique contradição; então deve-se admitir uma infinidade de mundos possíveis: cada alteração do valor de verdade de uma das infinitas proposições existenciais, e o que daí resulta, devendo ser admitido como consistente, constitui um novo conjunto maximal-consistente de proposições contingentes.

uma proposição existencial seja conhecida ou assumida. Mas a maximal-compossibilidade permanece indiferente com respeito à determinação à existência enquanto tal, quer dizer, de um mundo possível antes que outro; porque, do ponto de vista da referida maximal-compossibilidade, todos os mundos possíveis se equivalem.

Por outro lado, a necessidade de se supor um limite relativamente à análise infinita das verdades existenciais tem como contrapartida a pretensão da suposição do que poderia ser caracterizado como uma primeira verdade existencial a partir da qual se seguiriam todas as verdades existenciais. Dizendo de outro modo, a atualidade da existência, ao exigir um limite da analisabilidade infinita das verdades existenciais e, com ela, um limite da decomponibilidade infinita dos existentes e seus movimentos, autoriza a suposição do que, no limite, poderia ser caracterizado como uma série primeira de substâncias existentes a partir da qual se engendrariam todas as mudanças no mundo e, com elas, todas as demais substâncias existentes com suas mudanças. E visto que se trata, no primeiro modo de expor, ainda de proposições, trata-se ainda de se atribuir verdade a essas proposições e considerá-las segundo as regras válidas para as proposições existenciais em geral, ou seja, pressupondo sua demonstrabilidade no infinito. Ou, pautando-nos pelo segundo modo de expor a questão, visto tratar-se ainda de substâncias existentes, trata-se ainda de atribuir existência a tais substâncias, e de tornar, portanto, legítimo questionar por que elas existem antes que o contrário.

Uma terceira maneira de expor a mesma passagem ao limite pode ainda ser aventada a partir do modo como podemos caracterizar a proposição-limite "Γ *é*". Foi admitido que "Γ *é*" seria uma proposição existencial-limite, cujo conteúdo seria constituído pela adição real dos conteúdos proposicionais de cada uma das infinitas verdades existenciais. Ora, se, pelas regras do cálculo lógico leibniziano, a agregação de "*existe*" à adição real dos conteúdos proposicionais de um par qualquer ou uma série qualquer de verdades existenciais forma uma nova verdade existencial; se a possibilidade de formar novas verdades existenciais pela agregação de verdades existenciais qualquer vai ao infinito, já que as verdades existenciais são infinitas; se, ainda, é preciso supor, como condição necessária da atualidade da existência, um limite para a soma infinita de verdades existenciais, quer dizer, se não obstante o caráter infinito da série das proposições existenciais, é preciso supor que ela constitua uma totalidade; segue-se, pelo que assegura o princípio de continuidade, que aquilo que corresponde ao limite da adição real dos infinitos conteúdos proposicionais pode ainda ser tratado, na linguagem do infinito, como uma adição real de termos, ou seja, como a adição real dos conteúdos proposicionais de todas as infinitas proposições existenciais verdadeiras. E se assim é, então permanece legítimo agregar a esta pretensa adição real a atribuição "*existe*" daí formando, no

limite, o que poderia ainda ser tratado, na linguagem do infinito, como uma verdade existencial, a qual, justamente, convencionamos denominar "*Γ é*". E se, por fim, daí resulta permissível, na linguagem do infinito, atribuir verdade a esta, no limite, proposição existencial, resulta daí igualmente permissível, na linguagem do infinito, questionar por que tal proposição contingente seria verdadeira antes que falsa[2].

A necessidade de se supor uma infinidade de outras possibilidades de existentes, aliada à legitimidade - garantida pela atualidade da existência – da passagem ao limite consistente em atribuir o estatuto de proposição existencial ao que se convencionou aqui chamar "*Γ é*", abre, portanto, espaço para o que poderíamos considerar um uso "*extra muros*" do princípio de razão suficiente: para se expandir ao mundo como um todo uma regra válida para o conhecimento do que é *interno* ao mundo, a saber, as substâncias existentes e suas mudanças. Trata-se agora, nesse uso *extra muros* do princípio, de se questionar por que esta, antes que qualquer outra das infinitas possibilidades de existentes, torna-se atual; ou seja, por que esta, e não outra qualquer das infinitas proposições-limite da forma "*Γ é*", é tornada verdadeira. Claro, o próprio caráter limite das noções envolvidas denuncia o caráter limite de uma tal

---

[2] Desnecessário lembrar o que mostra o próprio caráter limite da "proposição existencial" "*Γ é*": que, em realidade, não se pode pretender a "*Γ é*" o estatuto de uma proposição existencial. Se "*Γ é*" fosse, realmente, e não apenas no infinito, uma proposição existencial, a regra da compossibilidade deveria se aplicar no infinito a ela igualmente. Ora, "*Γ é*" é o que introduz propriamente a regra da compossibilidade, e justamente por isso não faz sentido pretender aplicar a ela uma tal regra: a ser compossível com alguma outra verdade de existência a ela irredutível, "*Γ é*" não desempenharia a função que é suposta desempenhar, a saber, a de conter em si a adição real de absolutamente *todos* os infinitos conteúdos proposicionais das verdades existenciais. Pois ao menos aquele pertinente à pretensa proposição cuja adição real ao conteúdo de "*Γ é*" seria suposto condição da prova da compossibilidade desta não poderia, por isso mesmo, estar contido em *Γ*. Aliás, mais exato seria dizer que a "*Γ é*" sequer se pode atribuir o estatuto de uma proposição. Com efeito, não sendo existencial e permanecendo uma proposição, seria, por exclusão, essencial. Mas sendo essencial, deveria ser necessariamente verdadeira, pois satisfaz, por suposição, a condição suficiente da possibilidade, que é a consistência interna. Ora, sabemos, para as pretensas "proposições" da forma "*Γ é*", a mera consistência interna não basta como condição suficiente de verdade. Pois, conforme já foi admitido anteriormente, devem ser supostas infinitas "proposições" daquela forma falsas e não obstante internamente consistentes. Com efeito, se devem ser admitidas infinitas séries maximais consistentes de proposições existenciais, deve ser igualmente admitido que no máximo *uma única* dentre essas séries pode se constituir exclusivamente de proposições verdadeiras. Portanto, a "verdade existencial-limite" da forma "*Γ é*" não pode ser admitida como uma proposição essencial, pois do que corresponde a "*Γ é*" permanece ainda correto afirmar que é contingente.

Note-se ainda que tampouco pode fazer sentido pretender que haja de fato um elenco das pretensas primeiras proposições existenciais verdadeiras, ou dos primeiros existentes. Com efeito, justamente por serem primeiras, tais proposições deveriam ser inanalisáveis. Ora, unicamente as verdades idênticas são inanalisáveis; e tais verdades, precisamente por serem necessárias, não podem ser encontradas em meio às verdades existenciais. Por conseguinte, não pode haver um rol de verdades existenciais das quais não se possa supor verdades existenciais anteriores (isto é, posteriores na ordem analítica). A contrapartida disso é que não podem haver primeiros existentes, isto é, não podem haver existentes que ocupem o primeiro lugar na série espaço-temporal de distribuição dos existentes. Com efeito, um suposto primeiro elenco de existentes no espaço seria um suposto elenco de existentes extensos indivisíveis, o que corresponderia a um elenco de verdades existenciais da forma "*A existe*" cujo conteúdo seria inanalisável. E e um suposto primeiro elenco de existentes no tempo corresponderia a uma verdade existencial descrevendo uma certa distribuição espacial de existentes a qual seria inanalisável. Ora, uma e outra dessas conseqüências é contraditória como a suposta analisabilidade infinita das proposições existenciais.

utilização do princípio. Falando mais claramente, se, por um lado, a passagem ao limite efetuada resguarda a legitimidade de se perguntar por que tais substâncias existem, por que tais primeiras verdades existenciais são verdadeiras, por que "*Γ é*" é verdadeira antes que falsa, por outro ela não pode resguardar a decomponibilidade dos existentes, a analisabilidade das proposições existenciais, a compossibilidade como condição da inteligibilidade daquelas verdades. Pois a decomponibilidade e a analisabilidade são inconsistentes com o estatuto de "primeiros membros da série" conferido respectivamente aos primeiros existentes e às primeiras verdades existenciais, assim como a compossibilidade é inconsistente com o caráter de "totalidade" conferido a *Γ*. É claro que o reconhecimento disso não pode ser suficiente para pretender a existência necessária, a identidade e a compossibilidade como atribuíveis com correção respectivamente aos primeiros existentes, às primeiras verdades, a "*Γ é*". Porque, fossem os primeiros existentes necessários, toda a série causal por eles engendrada, bem como todos os membros dessa série, seriam igualmente necessários. Também, fossem essenciais as primeiras verdades existenciais, todas as verdades que delas se seguiriam seriam verdades essenciais. E finalmente, fosse a mera consistência condição suficiente da verdade de "*Γ é*", esta descreveria, por assim dizer, não apenas um em meio a infinitos, mas o *único* mundo possível. Ora, visto que isso é manifestamente inconsistente com o caráter eminentemente contingente da existência, deve ser recusado.

Estamos assim, ao que parece, diante de uma dificuldade que pode ser sumariamente exposta da seguinte maneira: devemos conceder legitimidade à pretensão de tratar "*Γ é*" como sendo, no limite, uma verdade contingente, não obstante lhe devamos recusar subsunção ao que constitui a condição de decidibilidade das verdades contingentes em particular, a saber, a consistência externa, e das verdades em geral, a saber, a consistência, seja ela interna ou externa. Dizendo de outro modo, devemos reconhecer legitimidade à questão que se põe, por um raciocínio ao limite, relativamente à suposta verdade "*Γ é*", mas devemos ao mesmo tempo recusar que tal verdade seja decidível segundo os critérios de decidibilidade das verdades em geral, quer dizer, tanto aqueles válidos para a decidibilidade das verdades existenciais, quanto aqueles suficientes para a decidibilidade das verdades essenciais.

Para sairmos desse embaraço, devemos primeiramente elencar todas as exigências as quais não se pode de nenhum modo ignorar e, em seguida, examinar se alguma possibilidade há que contemple todas as referidas exigências. A primeira exigência que se deve absolutamente observar - sob pena de não contemplar as demandas impostas pela natureza da diferença entre necessidade e contingência – refere-se ao caráter externo do fundamento da

verdade de "Γ *é*": qualquer que seja esse fundamento, isto é, qualquer que seja a razão suficiente da atualidade do mundo, ela não se exaure na mera consistência interna de "Γ *é*". Pois, repita-se, a condição da contingência é que a suposta consistência interna da proposição-limite "Γ *é*" não seja condição suficiente da sua verdade. A segunda exigência é de que, qualquer que seja o fundamento da verdade de "Γ *é*", tal fundamento não pode ser ele mesmo contingente. Com efeito, fosse um tal fundamento ainda contingente, não encerraria em si as condições da inteligibilidade exaustiva da verdade de "Γ *é*". Antes pelo contrário, necessitaria, tanto quanto a referida verdade de "Γ *é*", remeter ainda a um fundamento anterior, e assim sucessivamente, até que finalmente se chegasse a algo cuja realidade encerrasse em si o próprio fundamento. Dizendo de outro modo, se a razão suficiente da atualidade do mundo residisse em algo contingente, pertenceria ao próprio mundo, quer dizer, seria um dentre outros existentes. Ora, nesse caso, "Γ *é*" não desempenharia a função que é suposta desempenhar, pois então poderia ser admitida como realmente, e não apenas no infinito, uma verdade existencial: uma verdade existencial descrevendo uma parte indefinidamente grande do mundo, e não aquela verdade existencial-limite que descreveria a *totalidade* do mundo, quer dizer, que conteria a adição real de *absolutamente todos* os conteúdos proposicionais das verdades contingentes. Pois ao menos aquilo que, sendo irredutível a "Γ *é*", encerra as condições da sua verdade, ainda pertence ao mundo. Se, pois, "Γ *é*" desempenha a função para a qual foi introduzida, é preciso supor que, qualquer que seja o fundamento de sua verdade, tal fundamento não é mais ele mesmo contingente. A terceira exigência é que, não obstante deva ser reconhecido como uma realidade necessária, o fundamento da atualidade do mundo deve poder contemplar a natureza contingente deste. Qualquer que seja a relação de fundamento e conseqüência entre o que encerra a razão suficiente da verdade de "Γ *é*" e esta verdade, tal relação não pode ser exposta segundo as regras suficientes da demonstrabilidade em geral, isto é, a mera análise das noções e sua comparação segundo o princípio de contradição. Pois nessas circunstâncias, o fundamento da realidade do mundo sendo necessário, o mundo também o seria, o que é inconsistente com a natureza contingente das proposições existenciais. Assim, o fundamento da realidade do mundo deve ser capaz de tornar inteligível tanto a *possibilidade* de cada um dos infinitos mundos possíveis cuja suposição está na base das condições da contingência da existência, quanto a *atualidade* do mundo atual[3].

[3] Se o fundamento da realidade do mundo deve encerrar em si as condições de inteligibilidade da existência e da contingência do mundo, ele deve encerrar em si as condições de inteligibilidade da possibilidade dos demais

O ser personificando os requisitos acima elencados, isto é, aquilo que se supõe como satisfazendo as exigências decorrentes da passagem ao limite consistente em demandar a razão suficiente do mundo existente, Leibniz o denominou "Deus"; e considerou que a necessidade de que tais exigências sejam satisfeitas – necessidade decorrente da legitimidade da referida passagem ao limite – proporcionava com ela uma prova *a posteriori* - uma prova que tem por premissa uma verdade de fato, qual seja, a que afirma a existência das substâncias no mundo[4] - da realidade divina:

> "Mas a *razão suficiente* deve se encontrar também nas *verdades contingentes* ou *de fato*, quer dizer, na seqüência das coisas espalhadas pelo universo das Criaturas, em que a Resolução em razões particulares poderia ir a um detalhe sem limites, por causa da variedade imensa das coisas da Natureza e da divisão dos corpos ao infinito. Há uma infinidade de figuras e de movimentos presentes e passados, que entram na causa eficiente de minha escritura presente, e há uma infinidade de pequenas inclinações e disposições da minha alma, presentes e passadas, que entram na causa final.
> 'E como todo este *detalhe* não envolve senão outros contingentes anteriores ou mais detalhados, cada um dos quais tem ainda necessidade de uma Análise semelhante para dar-lhe a razão, não se vai muito longe: e é preciso que a razão suficiente ou última esteja fora da seqüência ou *series* desse detalhe dos contingentes, por mais infinito que ele possa ser.
> 'E é assim que a derradeira razão das coisas deve estar em uma substância necessária, na qual o detalhe das mudanças não esteja senão eminentemente, como na fonte, e é o que chamamos *Deus*.
> 'Ora, esta substância sendo uma razão suficiente de todo esse detalhe, que também é ligado por tudo, *não há senão um Deus e este Deus é suficiente*"[5].

Assumida a prova *a posteriori* da realidade de Deus, centremos nossa atenção na seguinte dificuldade: como é possível que o fundamento da atualidade do mundo seja um ser necessário, e a referida atualidade seja contingente? Leibniz considerou que, qualquer que seja a resposta a esta questão, ela não pode ser resumida na seguinte seqüência de letras:

---

infinitos mundos possíveis. Porque, como já foi visto, esses infinitos mundos possíveis seguem-se como uma suposição necessária para garantir a contingência do mundo atual. Se o fundamento da atualidade do mundo atual não fosse suficiente como fundamento da possibilidade dos demais mundos possíveis, não responderia às exigências relativas à contingência dos existentes; não responderia, portanto, à demanda para cuja resposta foi introduzido.

[4] *A monadologia*, §45.

[5] *A monadologia*, §36 - §39. É preciso notar que, não obstante Deus seja assumido como algo *fora* do universo dos existentes, Leibniz permite-se ainda atribuir existência a Deus, considerando-o como aquele ser cuja essência encerra a existência, ou cuja essência coincide com a existência (Ver por exemplo *Grua*, pp. 303-304; *A monadologia*, §45). É claro que tal constitui uma maneira de falar, admissível, no limite, como correta. Com efeito, conforme foi visto anteriormente, se é verdadeiro atribuir existência àquilo que, por uma aplicação *intra muros* do princípio de razão suficiente, se reconhece uma *causa* de um evento no mundo, então permanece legítimo, na linguagem do infinito, atribuir existência àquilo que, por uma aplicação *extra muros* do mesmo princípio, necessariamente se assume como uma *causa* da totalidade dos eventos no mundo. A expressão "a essência coincide com a existência" reflete justamente a passagem ao limite aí operada: embora Deus, na medida em que é excluído do domínio dos contingentes, deva ser *eo ipso* excluído do domínio dos existentes, pode-se, na linguagem do infinito, Dele predicar a existência; poia, no que constitui Sua prova *a posteriori*, passa-se da verdade contingente-limite "Γ *é*" à verdade essencial-limite "Deus existe".

"acaso". Pois dizer que o mundo existente existe por acaso é simplesmente renunciar a responder à questão e voltar ao que conta como suficiente para as condições da existência em geral, a saber, a maximal-compossibilidade. Em outros termos, afirmar que este mundo possível existe por acaso é confundir a pergunta pela razão da existência do mundo com a pergunta pela sua mera possibilidade. É dar à questão "o que faz com que este mundo possível exista?" a resposta à questão "o que faz deste mundo um possível?", dizendo: "sua maximal-compossibilidade". Com efeito, ao dizermos que o mundo existe por acaso, confessamos nos contentar com a explicação de que o mundo existe em virtude da sua mera possibilidade de existir; possibilidade que contudo não o distingue dos demais infinitos mundos que igualmente encerram a possibilidade de existir.

Excluído o acaso, é preciso admitir uma *razão* para a existência do mundo tal que ela preserve a contingência deste, e torne não obstante inteligível sua existência. Leibniz considerou que, qualquer que seja esta razão, sua origem pode ser concebida por analogia com o princípio da atividade dos existentes, isto é, com sua espontaneidade. Com efeito, se deve haver uma razão para a existência do mundo, se esta razão deve ser encontrada em um ser necessário que encerra em si as condições da possibilidade de todos os mundos possíveis, e se, anteriormente a este ser, nada mais deve ser pensado que encerre em si o fundamento da sua realidade, então tal ser encerra em si seu próprio fundamento, aquele da atualidade do mundo e aquele da possibilidade de todos os mundos possíveis. E a razão última e plena do mundo reside, pois, unicamente na natureza desse ser necessário, que é então o fundamento derradeiro da existência. Assim, a explicação segundo as regras do mecanismo que pauta o uso *intra muros* do princípio de razão suficiente transforma-se, na passagem ao limite, em uma explicação segundo as regras do bem e do mal, isto é, do finalismo, que então constituem o uso *extra muros* daquele princípio.

Leibniz vai ainda mais longe em sua analogia, ponderando que não apenas a espontaneidade, mas mesmo algo como uma vontade, deveria ser suposta na tentativa de explicação da atualidade do mundo[6]. Com efeito, como quer que o fundamento do mundo, isto é, Deus, opere na determinação à atualidade daquele, o "material", por assim dizer, de que

---

[6] Assinalemos que não seria apropriado, atribuir qualidades como vontade, poder, entendimento, com realidade a Deus. Antes que isso, é preciso reconhecer que, como quer que seja, Deus não possui, propriamente, tais qualidades, que, como já se sabe, respondem à nossa necessidade de supor um limite às mudanças das substâncias. Todavia, na medida em que podemos tratar Deus, no limite, como causa da totalidade do mundo, e na medida em que uma tal causa deve ser admitida, na linguagem do infinito, como espontânea antes que como necessitada, é legítimo, na linguagem do infinito, atribuir vontade a Deus e Nele assinalar o que se segue relativamente à necessidade de se postular uma faculdade tal como a vontade: a distinção entre o *poder* de fazer e o *ato*, a *decisão* de fazer. É levando em consideração o apelo à linguagem do infinito que se deve aqui

dispõe esgota-se nas meras possibilidades, isto é, na mera concebibilidade dos mundos possíveis enquanto possíveis[7]. Se algo diferente de Deus e encerrando mais do que a mera possibilidade determinasse ou influísse, de algum modo, na determinação à atualidade do mundo, então falharia a suposição de que Deus é o fundamento suficiente da realidade do mundo. Por conseguinte, tal como deve ser suposto, Deus deve ser admitido como um ser que se deixa, por assim dizer, afetar ou inclinar unicamente e por absolutamente todas as possibilidades enquanto tais[8], isto é, pelos mundos possíveis enquanto fins possíveis, e que, sendo capaz de conceber todos os mundos possíveis, pode determinar, segundo as leis das causas finais, qual dentre eles deve vir à existência. Sobre tudo isso, dificilmente conseguiríamos aqui dar uma explicação tão clara e tão completa quanto aquela com que nos brinda o próprio Leibniz, no §7 de seus *Ensaios de teodicéia*:

> "*Deus é a primeira razão das coisas*: pois aquelas que são limitadas, como tudo o que vemos e experimentamos, são contingentes e não têm nada em si que torne sua existência necessária, sendo manifesto que o tempo, o espaço e a matéria, unidas e uniformes em si mesmas e indiferentes a tudo, poderiam receber de tudo outros movimentos e figuras e em uma outra ordem. É preciso portanto procurar a *razão da existência do mundo*, que é a reunião inteira das coisas *contingentes*, e é preciso procurá-la na *substância que encerra a razão da sua existência consigo*, e a qual por conseguinte é *necessária* e eterna. É preciso também que esta causa seja *inteligente*; pois este mundo que existe sendo contingente, e uma infinidade de outros mundos sendo igualmente possível e igualmente pretendentes à existência, por assim dizer, tanto quanto ele, é preciso que a causa do mundo tenha tido consideração ou relação <*relation*> a todos esses mundos possíveis para determinar um. E esta consideração ou relação <*rapport*> de uma substância existente a simples possibilidades, não pode ser outra coisa que o *entendimento* que daquelas tem as idéias; e determinar uma delas, outra coisa não pode ser que o ato da *vontade* que escolhe. E é a *potência* dessa substância que torna sua vontade eficaz. A potência vai ao *ser*, a sabedoria ou o entendimento ao *verdadeiro*, e a vontade ao *bem*. E essa causa inteligente deve ser infinita de todas as maneiras e absolutamente perfeita em *potência*, em *sabedoria*, e em *bondade*, visto que ela vai a tudo o que é possível. E como tudo está ligado, não há espaço para se admitir mais de uma. Seu entendimento é a fonte das *essências*, e sua

---

compreender o uso da expressão "analogia" como pautando o modo como atribuímos ao Criador as qualidades das criaturas.

[7] A analogia com a vontade justifica-se, pois, pelo fato de que, dentre as faculdades espontâneas das criaturas em geral, a vontade é a única por nós reconhecida como capaz de se determinar com base em abstrações. Com efeito, unicamente ao ser racional enquanto tal é dado conceber, e, por via de conseqüência, pautar-se pela consideração das meras possibilidades. Visto que, no ato da criação, nada mais pode afetar Deus a não ser as meras possibilidades, Deus se concebe como pura capacidade de conceber, e como se determinando unicamente a partir do cálculo sobre o que concebe (isto é, sobre o que, já vimos, Leibniz caracteriza, nas criaturas existentes, como a vontade). Assim, mesmo que só possamos atribuir vontade em Deus por analogia com a nossa própria espontaneidade, é mediante uma tal atribuição que podemos tornar inteligível, segundo a linguagem do infinito, o que contaria como o procedimento de determinação à existência do mundo.

[8] Absolutamente todas porque caso contrário Deus não encerraria as condições da inteligibilidade das possibilidades dos mundos possíveis enquanto tais: se um mundo possível é um mundo que pode vir à existência, e se Deus é aquilo que encerra o fundamento da possibilidade dos mundos possíveis (enquanto aquilo que pode conferir-lhes existência), então Deus deve poder conceber cada um e todos os mundos possíveis como tais. Porque não os concebendo, não poderia tampouco tomá-los como fins, e, por via de conseqüência, não poderia deliberar trazê-los à existência; o que culminaria por tornar impossíveis tais mundos possíveis.

> vontade é a origem das *existências*. Eis em poucas palavras a prova de um Deus único com suas perfeições, e por ele a origem das coisas".

A postulação de um finalismo, quer dizer, de uma regularidade pautada pela inclinação ao bem, justifica-se pela consideração de que, se a existência do mundo deve ter uma justificação, esta justificação conta como uma razão. Ora, tal razão não pode ser a pura necessidade, pois a atualidade do mundo atual, repitamos, não é necessária mas contingente. A razão para a atualidade do mundo deve consistir, pois, em algo que pode ser exposto da seguinte maneira: pareceu a Deus que o mundo atual seria, dentre todos os infinitos mundos possíveis, o mundo que apresentaria mais razões para existir. Cada mundo possível, em sendo possível, encerraria uma razão para existir, e o mundo existente seria aquele em que Deus veria mais razões para existir. E essas "razões" que o mundo teria a mais que os demais para existir podem ser indicadas como sendo a "razão" divina para escolher o mundo. Supor de outro modo implicaria recusar a própria suposição, a saber, que a atualidade do mundo é inteligível. Com efeito, se não se pudesse supor algo como um cálculo divino na criação, isto é, uma deliberação de Deus segundo razões, então a existência do mundo não teria nenhuma razão, isto é, seria inexplicável, seria fruto do acaso. Ainda, se, aos olhos de Deus, os mundos se equivalessem em razões para existir, nenhum cálculo divino com base em razões poderia ter lugar, o que nos reconduziria à dificuldade anterior[9]. Portanto, para garantir a racionalidade da existência do mundo, é preciso supor que Deus possa efetuar algo como um cálculo na escolha do mundo a criar, que tal cálculo tenha um resultado, isto é, determine um e apenas um mundo, e finalmente que o procedimento adotado por Deus seja capaz, por assim dizer, de persuadir o próprio Deus, isto é, conte como uma razão para a criação do mundo. E isso permite-nos tratar os mundos possíveis como estando, do ponto de vista da escolha divina, dispostos em uma hierarquia segundo o critério das razões, que, em virtude da analogia com a vontade, podem ser tratadas como bens: quanto mais razões apresentar um mundo para existir, tanto mais ele será um bem, e o mundo com mais razões para existir será o melhor mundo possível, devendo, pois, ser o *fim* da vontade de Deus.

O cálculo divino deve ser infalível, quer dizer, o que Deus avalia, por assim dizer, como o melhor mundo deve corresponder realmente ao melhor mundo; além disso, o resultado do Seu cálculo, quer dizer, o que se revela como o melhor mundo, deve ser o fim da vontade de Deus, isto é, deve corresponder efetivamente àquilo que Deus resolve criar. A

[9] "E como nas matemáticas, quando não há nenhum *maximum* nem *minimum*, nada enfim de distinguido, tudo se faz igualmente; ou quando isso não pode se dar, não se faz absolutamente nada; o mesmo se pode dizer em

necessidade disso reflete-se na consideração de Leibniz de que Deus é absolutamente sábio e absolutamente bom. E que, por via de conseqüência, o princípio que pauta as nossas escolhas voluntárias, isto é, da estimação do bem, corresponde, no que pode ser denominada a vontade divina, ao princípio da estimação do melhor. A razão por que o cálculo divino é infalível, isto é, por que Deus é perfeitamente sábio, é que um suposto "erro" divino unicamente poderia ser concebido como a negligência de uma razão qualquer: Deus não teria visto um bem qualquer em algum mundo, colocando-o em um lugar equivocado na hierarquia dos bens. Ora, conforme já foi observado anteriormente, uma possibilidade não contemplada por Deus é, *eo ipso*, uma impossibilidade de existir, e, portanto, uma impossibilidade *simpliciter*. A mera possibilidade dos possíveis exige que Deus as contemple enquanto possibilidades, e, por conseguinte, é impossível que Deus negligencie uma possibilidade. A razão por que Deus escolhe aquilo que é o melhor reside em que de outro modo Deus não agiria voluntariamente, isto é, pautado por um cálculo com base em razões. Mas a suposição de uma tal coisa nos conduziria de volta ao que já foi de antemão recusado: a ininteligibilidade da atualidade do mundo, isto é, o acaso. Com efeito, excluída a falibilidade do cálculo divino, a preservação de algo como uma vontade em Deus, isto é, a recusa do acaso, com a renúncia concomitante da escolha do melhor mundo unicamente poderia ser explicada mediante a suposição de que a causa do mundo não seria absolutamente espontânea: que algo, externo à hierarquia dos mundos possíveis, exerceria em Deus uma influência apta a desviá-lo da escolha do melhor. Ora, conforme já foi salientado, Deus é o fundamento único de todos os possíveis enquanto tais e do mundo atual enquanto tal; o que significa que nada anterior ou externo a Ele pode ser concebido que influencie ou cause, de algum modo, suas operações. Se Deus é o fundamento da atualidade do mundo atual contingente, então deve encerrar em Sua pura espontaneidade as condições exaustivas da inteligibilidade da referida atualidade. E visto que tal espontaneidade se concebe como proporcionando um cálculo infalível, segue-se que o mundo criado por Deus *é* o mundo por Ele eleito como o melhor, e o mundo por Ele eleito como o melhor *é*, realmente, o mundo que encerra mais razões para existir.

Bertrand Russell avaliou que a bondade absoluta que seria preciso confessar em Deus comprometeria a natureza contingente dos existentes. Segundo ele, se Deus deve ser um ser necessário, e se deve ser necessariamente absolutamente bom e sábio, então necessariamente o mundo existente, na medida em que é o melhor, é necessário[10]. A saída que Russell propõe

matéria de perfeita sabedoria, que não é menos regulada que as matemáticas, que se não houvesse o melhor (*optimum*) dentre todos os mundos possíveis, Deus não teria produzido nenhum" (*Teodicéia*, I, § 8).

[10] *A filosofia de Leibniz*, §15 - p.40.

para a dificuldade seria a renúncia à postulação de Deus como um ser necessário. Ora, conforme foi assinalado acima, a única resposta satisfatória para uma causa da atualidade do mundo reside na suposição de um ser necessário. Por conseguinte, sejam quais forem as conseqüências disso para a contingência do mundo, o fundamento da atualidade do mundo deve ser um ser necessário. Todavia, conforme já igualmente assinalado, o fundamento da atualidade do mundo deve ser de tal natureza que deve contemplar as condições de inteligibilidade da contingência dos existentes. E o reconhecimento disso conduziu à necessidade de distinguir em Deus o que, por analogia, foi denominado vontade e poder: Deus é tal que torna inteligível a possibilidade de todos os mundos possíveis enquanto tais - na medida em que é reconhecido como um ser capaz de criar qualquer um, mas apenas um, deles - mas é tal que torna inteligível a atualidade do mundo atual - na medida em que é reconhecido como um ser capaz de escolher o que irá criar. É claro que a própria necessidade que está na origem da suposição de um ser necessário como fundamento da atualidade do mundo exige que esse ser seja sumamente bom e sábio. Mas esta bondade e esta sabedoria para Leibniz não subtraem de Deus a espontaneidade; antes pelo contrário, elas se depreendem, como já foi visto, da Sua total e absoluta espontaneidade - o que, para um ser dotado de vontade significa uma plena e perfeita liberdade. Elas se seguem da exigência de que não haja nada anterior ou externo a Deus que participe, de algum modo, da explicação da atualidade do mundo.

Deve-se portanto reconhecer que a saída para a contingência da totalidade dos existentes não pode residir ou implicar na renúncia de algumas das premissas cuja necessidade já foi apresentada. Tal saída não pode residir nem na recusa de necessidade nem na recusa de absoluta bondade ou onisciência a Deus. Na verdade, pretender o contrário seria pretender equivalentes duas coisas *toto genere* distintas para Leibniz, quais sejam, contingência e acaso. Para ele, o acaso é a completa carência de regularidade ou princípios, sendo, por isso mesmo, ininteligível. Ao passo que a contingência não é a carência de regularidade; pois se assim fosse, seria ininteligível, e não poderia, por via de coseqüência, ser computada entre as possibilidades.

A saída para a contingência dos existentes reside no próprio cálculo que se deve supor como subjacente à escolha divina. O que determina um tal cálculo é um *maximum* de razões, e não o que contaria como a única razão para um mundo. Dizendo de outro modo, o que determina o cálculo do melhor mundo não é uma demonstração desse mundo, isto é, uma prova da sua existência. Se ao calcular as possibilidades Deus tivesse *demonstrado* o mundo, isto é, demonstrado a sua existência, ou antes, reduzido-a à mera possibilidade, então

realmente teria concluído que o único mundo possível é o existente. Nessas circunstâncias, sequer faria sentido falar em escolha divina, pois Deus não teria o que escolher. Ora, justamente porque é preciso supor infinitos outros mundos possíveis, é impossível que possa haver algo como uma demonstração do mundo, isto é, uma redução da sua existência à sua possibilidade. Assim, pondera Leibniz, assumidas como premissas a escolha infalível de Deus e a opção pelo melhor, é ainda preciso separar a necessidade da conseqüência da necessidade do conseqüente. A primeira, a necessidade da conseqüência de que Deus elege o melhor, tem lugar: de fato, segue-se das premissas que Deus elege o melhor. A outra, a necessidade do conseqüente, deve ser recusada; pois daquelas mesmas premissas não se segue, nem para nós, nem para Deus, que o que é melhor é necessário:

> "E portanto, mesmo que se conceda ser necessário que Deus eleja o melhor ou que o melhor seja necessário, daí não se segue contudo que o que é eleito seja necessário, porque não há demonstração do que é melhor. E aqui tem lugar de algum modo a distinção entre a necessidade da conseqüência e do conseqüente, de modo que somente é necessária a necessidade da conseqüência, mas não a do conseqüente, de que, uma vez apresentado o melhor, e admitida a hipótese da eleição infalível, por isso mesmo o melhor é necessário"[11].

Podemos concluir que a contingência dos existentes pode ser salvaguardada por Leibniz mediante a consideração de que a atualidade de um antes que de outro mundo possível só pode ser justificada por algo como uma escolha, e, portanto, por algo como um ato livre e enquanto tal contingente; quer dizer, que deixa como está o elenco das alternativas, isto é, possibilidades de escolha. Mas isso de modo algum significa, para Leibniz, um ato irregular, ininteligível, fortuito, como o seria se contingência e acaso fossem a mesma coisa[12].

A Deus o que é de Deus

A necessidade que proporcionaria a prova *a posteriori* de Deus, e que conduziria à determinação do ser divino como absolutamente perfeito, ofereceria ainda a Leibniz o ensejo de sustentar, também ancorado em argumentos *a posteriori*, que o mundo por Deus criado seria o melhor mundo possível. Tais argumentos podem ser sumariamente resumidos pela consideração de que, se Deus não pudesse determinar qual seria a melhor alternativa para a criação, Ele não teria criado nenhum mundo[13].

[11] *Grua*, pp. 305-306.
[12] Para outros pontos de vista sobre este tema, ver N. Rescher, *Contingence in the Philosophy of Leibniz*, e R. M. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, I, 1.
[13] Cf. *Teodicéia*, I, §8, §10 e II, §196.

O critério proposto por Leibniz para a hierarquização dos mundos segundo suas qualidades, isto é, conforme o seu grau de perfeição, é o volume de essências: um mundo possível é tanto melhor quanto mais essências encerra. Ele conclui daí que a existência, ou melhor, os existentes, podem ser caracterizados a partir de sua compossibilidade com o mais perfeito, isto é, com o que possui mais essência:

> "*Existente*: compossível com o mais perfeito.
> '*Compossível*: o que não implica contradição com outro.
> '*Mais perfeito*: o que tem mais realidade ou Essência positiva…
> '… *Ser* ou possível. *Existente* é a série de possíveis que envolve mais realidade, e o que quer que a integre"[14].

Se o critério da perfeição é o grau de essência, e se a necessidade da existência do mais perfeito tem unicamente uma dimensão moral – isto é, não envolve nenhuma necessidade lógica, mas está fundada unicamente na suposição da vontade de Deus – então o que daí decorre, isto é, a caracterização da existência a partir da noção de uma gradação maximal de essência, também possui unicamente uma dimensão moral; quer dizer, não envolve nenhuma necessidade lógica. Por conseguinte, a suposição da falsidade de que exista aquele mundo que encerra o maior grau de essência, não obstante seja inconsistente com a bondade de Deus, não pode envolver ou implicar nenhuma contradição. Esta conclusão, embora devesse ser assumida por Leibniz, aparentemente destoaria de algumas de suas afirmações. O filósofo por vezes revela crer que a perfeição, ou o *maximum* de essência do mundo, poderia ser depreendida da própria caracterização geral da verdade. E chega mesmo a afirmar com base nisso que o *maximum* de essência pode ser eleito como constituindo a definição real da existência:

> "Visto que uma proposição verdadeira é aquela que é idêntica ou que pode ser demonstrada a partir das idênticas com a utilização de definições, disso se segue que a *definição real* da existência consiste nisso: que existe aquilo que, dentre todos aqueles que podem existir, é maximamente perfeito ou envolve mais essências. De tal modo que a natureza da possibilidade ou da essência seja de exigir a existência. Se assim não fosse, a razão da existência das coisas não poderia ser dada"[15].

Afirmações como estas certamente tornam justo suspeitar que Leibniz não teria observado suas próprias restrições relativamente à contingência da existência, tendo pretendido para os existentes um critério de determinação tão restrito quanto aquele pertinente aos possíveis, o qual confere às verdades e falsidades a seu respeito um estatuto de necessidade lógica. Com

[14] *Grua*, p. 325.
[15] GP VII, p. 195.

efeito, se a existência de um *maximum* de essência segue-se simplesmente da caracterização da verdade, os demais possíveis resultam impossíveis, pois então não podem satisfazer as condições lógicas para tornar as proposições existenciais verdadeiras. E assim, as verdades e falsidades de existência tornam-se tão necessárias quanto aquelas que versam sobre as meras essências. Uma suspeita desse teor encontra eco na interpretação que Nicholas Jolley propõe para o tema. Ancorado em um opúsculo[16] em que Leibniz afirmaria que a existência resultaria, por assim dizer, de um jogo de forças das essências[17], ele inferiria que

> "A abordagem da existência que Leibniz oferece parece excluir qualquer interpretação ortodoxa da providência. De acordo com Leibniz, a existência é o resultado da força superior das essências, e na verdade Deus torna-se um espectador passivo de um processo que não envolve Sua escolha: o único papel ativo de Deus é fundar a realidade dos possíveis"[18].

Jolley concluiria então que, para Leibniz, "os critérios governando a atualização dos possíveis são totalmente não-morais e não-valorativos; perfeição, quando os equívocos de Leibniz são removidos, é simplesmente quantidade de essência"[19].

É claro que reduzir Deus a um mero espectador do jogo de forças das essências culmina por tornar inócua a própria distinção em Deus entre vontade e entendimento; e por deixar sem respostas, conseqüentemente, a exigência que a ela conduziu, a saber, aquela relativa à distinção entre necessidade e contingência. De fato, Jolley manifesta vislumbrar um descompasso entre as reflexões filosóficas de Leibniz sobre a distinção entre necessidade e contingência e suas reflexões que, sob a perspectiva de sua crença em Deus, faria sobre o mesmo tema. Ele parece crer – e isso à revelia das próprias declarações de Leibniz[20] - que o interesse de Leibniz em distinguir entre necessidade e contingência estaria restrito às suas convicções religiosas ou teológicas, mas não responderia, nem se coadunaria, com suas reflexões e conclusões estritamente lógicas ou filosóficas sobre a questão[21].

---

[16] "*Ad Christophory Stegmanni Metaphysicam Unitariorum*".

[17] "Penso que a metafísica é, portanto, a ciência que trata das causas das coisas usando aquele princípio de que nada se faz sem razão, e sobretudo que a razão da existência deve ser extraída <*sumenda*> da preponderância <*prevalentia*> das essências, cuja realidade está fundada em alguma substância primitiva existente por si" (*Ad Christophori Stegmanni*, 76-79 - N. Jolley, *An Unpublished Leibniz MS on Metaphysics*, p. 179.

[18] *An Unpublished Leibniz Manuscript on Metaphysics*, p. 170.

[19] Id., p. 176.

[20] "A filosofia e a teologia são duas verdades que concordam entre si. O verdadeiro não pode ser inimigo do verdadeiro, e se a teologia contradissesse a verdadeira filosofia, ela seria falsa" (*Réfutation inédite de Spinoza*, p. 39. Ver também *Discours de la conformité de la foi avec la raison*).

[21] "Enquanto uma reivindicação <*vindication*> da justiça divina, *Ad Christophori Stegmanni Metaphysicam Unitariorum* deve ser estimada como menos que satisfatória <*less than successful*>, mas para uma compreensão da metafísica de Leibniz ela é um documento fascinante e importante, mesmo que por vezes confuso. Como sempre ocorre com Leibniz, a qualidade de sua metafísica é inversamente proporcional à qualidade de sua teologia" (Id., p. 176).

Esta alternativa insinuada na conclusão de Jolley – de que a distinção entre necessidade e contingência não teria lugar na filosofia de Leibniz - pode ser de antemão descartada. Para Leibniz, a diferença entre necessidade e contingência não responde simplesmente a uma demanda das suas crenças religiosas; bem ao contrário, esta diferença é de natureza, e possui uma dimensão lógica. Ainda, antes que se impor como uma restrição às opções filosóficas de Leibniz, ou antes que criar uma inconsistência entre as teses religiosas e filosóficas por ele defendidas, a postulação de Deus mostra-se fruto da necessidade, denunciada em suas reflexões filosóficas, de dar uma razão para a existência, uma vez assumida a natureza eminentemente contingente desta. A se postular o mundo como sendo ele mesmo necessário, deveria assumir Leibniz, nenhuma necessidade haveria de fazer um ulterior apelo a um ser extramundano necessário.

A dificuldade que aqui se observa não diminui, contudo, com a recusa da interpretação proposta por Jolley. A suspeita de inconsistência permanece, e se ela não pode mais ser remetida a um descompasso entre sistema filosófico e crença religiosa, isso não a torna menos grave. Pois parece forçoso concluir que a inconsistência residiria no próprio sistema filosófico. Leibniz, não obstante reconhecer que nenhuma necessidade lógica poderia ser concedida às proposições existenciais, pareceria ainda assim ter ambicionado uma definição real de existência, tentando inferir, simplesmente da caracterização de verdade como consistência, um pretenso princípio supostamente apto a determinar o que poderia contar como a única possibilidade de existência. Para tentar resolver o problema, abordemo-lo pelas duas teses cuja assunção o engendra: a primeira, a da proporção entre os graus de essência de um mundo e os graus de sua perfeição. A outra, a de que a caracterização da existência como a maior proporção de essência possível decorreria da caracterização de proposição verdadeira como idêntica ou redutível a uma identidade.

A necessidade de supor ou postular um ser onisciente, um ser cujo conhecimento de um possível é o fundamento mesmo desse possível (a condição para que se possa conceber tal possível como passível de existir), impõe a necessidade de se considerar a possibilidade de um tal ser. No caso, a possibilidade de um ser cujo conhecimento abarca uma infinidade de possibilidades e cujo entendimento é apto a determinar, dentre elas, a que seria a mais racional (a melhor). Já é sabido, é preciso admitir uma infinidade de possíveis: os mundos possíveis devem ser infinitos, e também cada um deles deve envolver uma complexidade infinita. Ora, se o conhecimento divino dessas infinitas possibilidades – desses infinitos mundos e do fundamento *a priori* da possibilidade de cada um deles - dependesse, de algum modo do percurso dessas possibilidades, quer dizer, se Deus precisasse, para conhecê-las,

percorrê-las, Sua onisciência requereria um procedimento infinito, portanto irrealizável (impossível de ser concluído); Sua onisciência seria ela mesma uma impossibilidade. Assim se Deus é onisciente, Seu conhecimento dos possíveis é tal que Ele pode abarcá-los, sem precisar percorrer um a um a infinidade dos seus elementos. Dessa necessidade Leibniz pode inferir que, como quer que Deus conheça os possíveis, isso não se dá pelo mesmo procedimento que marca nosso modo de conhecer, isto é, o modo de conhecer que procede por análise e por demonstração. Pois, ao menos no caso das verdades de existência, este modo de conhecer engendra o infinito, e Deus jamais poderia tornar-se onisciente se precisasse proceder por esta via.

Por outro lado, sendo onisciente, Deus deve conhecer os elementos derradeiros constitutivos de todas as possibilidades: as noções absolutamente simples, indefiníveis e, portanto, inanalisáveis e compreensíveis por si e imediatamente. Que tais noções devam ser supostas torna-se necessário em virtude da própria necessidade de Deus: se Deus tudo conhece, se conhece todas as possibilidades, então devem haver coisas conhecidas por si. Caso contrário, isto é, se as possibilidades unicamente fossem compreensíveis através de outras mais simples, e isso ao infinito, nada podendo ser compreendido por si, o procedimento de conhecimento engendraria o infinito, de modo que a onisciência, e, com ela, um ser onisciente, seriam contraditórios. Mas, nesse caso, possibilidades haveria que não poderiam vir à existência em virtude da ignorância que delas tem o Criador, o que é contrário à suposição. Conforme já foi examinado, a condição para a certeza de que este é o melhor dos mundos possíveis – e, portanto, a condição para a certeza de que a existência deste mundo é algo inteligível – é que haja um ser cujo conhecimento de uma possibilidade seja condição da própria possibilidade enquanto uma possibilidade. Daí se seguindo que Deus conhece absolutamente todas as possibilidades, segue-se que devem haver possibilidades que sejam conhecidas, ou melhor, compreendidas por si, e a partir das quais são compreendidas todas as demais e infinitas possibilidades compreendidas por outras.

O conhecimento das possibilidades compreensíveis por si e imediatamente é o que Leibniz denomina um conhecimento intuitivo, quer dizer, não simbólico, daquelas. A necessidade de que assim seja o conhecimento das possibilidades compreensíveis por si pode ser compreendida se considerarmos as condições do conhecimento simbólico e da análise em geral. Expondo sumariamente o que já foi averiguado, um conhecimento simbólico é aquele em que uma coisa é instituída mediante a posição arbitrária de um sinal como possuindo uma relação de identidade com uma conjunção de outros sinais, que, a seu turno, simbolizam alguma coisa. Esta relação de identidade entre os sinais, que faz a definição, e que faz do sinal

(definido) um símbolo, é o que aqui se compreende como a relação de significação do símbolo: um símbolo é um símbolo por significar algo (uma definição). A seu turno, o que o símbolo significa é a reunião dos símbolos das propriedades suficientes para instituir a coisa. O símbolo, a seu turno, mantém com a coisa instituída uma relação de identidade estrita: no domínio dos símbolos, o símbolo da coisa *é*, sabemos, a coisa. A análise - o procedimento mediante o qual podemos, através dos símbolos, verificar se o símbolo efetivamente simboliza (isto é, se tem sucesso em sua pretensão de instituir uma coisa) bem como compreender por que isso se dá - efetua-se eminentemente pelo uso de sinais. Melhor dizendo, o "material" que constitui a operação analítica propriamente dita, são os símbolos enquanto tais, em sua relação de significação. A análise é um procedimento de substituição sucessiva dos pretensos símbolos por suas respectivas significações o qual permite exibir, pelos símbolos, se alguma incompatibilidade há ou está envolvida na definição pela qual se pretende instituir a coisa. Isto é, a análise é o procedimento através do qual se pode averiguar se, em meio aos símbolos, algo da forma "*B não-B*" se encontra, o qual é o que constitui a condição necessária e suficiente do fracasso da pretensão de simbolização do símbolo.

A análise exaustiva de um símbolo enquanto símbolo, isto é, aquela que possibilita um conhecimento pleno e perfeito da possibilidade do simbolizado, sabemos, é aquela que chega aos símbolos das idéias simples inanalisáveis as quais apresentam imediatamente e *a priori* a possibilidade da coisa. Ora, tais símbolos, justamente por simbolizarem inanalisáveis, não podem ter nenhuma significação: eles não podem ser postos em uma relação de identidade com uma conjunção de símbolos de idéias mais simples. Ou, dizendo de outro modo, essas idéias não podem ser explicadas ou compreendidas por adução a nada mais simples ou logicamente anterior. A conseqüência disso é que a relação de simbolização que o símbolo ou a idéia mantém com a coisa é imediata, quer dizer, o simples nome põe, por si mesmo, sem a mediação de seu significado (sem evocar nada a partir do que simboliza), a coisa que simboliza. Ou a simples idéia da coisa apresenta em si e imediatamente a possibilidade da coisa. A seu turno, a coisa não é instituída, mas é tal em si e por si mesma. Sua realidade enquanto uma coisa, uma unidade, não depende de nenhuma reunião de noções mais simples, de nenhuma instituição; ela deve ser intrínseca à própria coisa. Com efeito, se tal unidade não fosse intrínseca, a condição da inteligibilidade da possibilidade da coisa não residiria nela mesma, mas em algo a ela anterior. Ora, em tal caso, ela não seria compreensível por si, o que é contrário à suposição. Se, pois, a coisa simbolizada por um símbolo sem relação de significação é simples, então sua unidade é-lhe intrínseca e não arbitrária.

A conseqüência disso é que a condição da compreensão do símbolo enquanto símbolo é o conhecimento da coisa. Dito de outro modo, tal símbolo só será conhecido enquanto um símbolo – enquanto um nome da coisa – mediante a compreensão imediata da própria coisa. Daí se depreende finalmente o que se pretendia mostrar: que o ponto culminante, por assim dizer, do conhecimento simbólico, o "momento" em que a análise se consuma permitindo a compreensão exaustiva e perfeita da possibilidade da coisa é um modo de conhecimento que não é mais simbólico, mas apresenta imediatamente a coisa. Um tal conhecimento, embora possa ser concebido por analogia com o nosso conhecimento empírico (nossas sensações), guarda para com este uma diferença importante: o conhecimento sensível garante a certeza da possibilidade da coisa, certeza que é suficiente para considerar a análise como concluída. Mas, visto que tal conhecimento não permite a compreensão da possibilidade da coisa, não pode ser tomado como correspondendo ao ponto culminante da análise: a coisa ela mesma é complexa, e a seu nome é possível associar uma definição: ele mantém as condições de possuir uma relação de significação. No caso do conhecimento intuitivo, ao contrário, a análise não pode mais ser continuada porque o que o nome apresenta é uma possibilidade compreendida por si e imediatamente, a qual é em si mesma absolutamente simples. A conseqüência desta diferença é que, ao passo que uma reunião de idéias simples empíricas, enquanto não é ela mesma verificada na experiência, permanece *sub judice* com respeito à sua possibilidade, uma reunião de idéias simples intuitivas apresenta em si e por si mesma as condições de sua possibilidade ou impossibilidade. Pois tais idéias, nada envolvendo em si, que seja mais simples e que poderia ocultar uma incompatibilidade qualquer entre elas, a mera posição das idéias, ou a mera exposição dos seus símbolos mostraria em si e por si a possibilidade da sua reunião. Isso quer dizer que o conhecimento das combinações das idéias simples em si mesmas, da sua possibilidade ou inconsistência, resulta tão imediato quanto o próprio conhecimento das idéias simples. Ou, em outras palavras, o conhecimento das combinações de idéias simples em si mesmas, o conhecimento que tem como ponto de partida a intuição das possibilidades, continua a ser um conhecimento intuitivo. Ainda que se conceba que tal conhecimento possa operar por sinais, ainda assim se deve conceder que, nesse caso, a compreensão de tais sinais, por mais compostos que sejam, está fundada no conhecimento imediato das noções absolutamente simples em que se resolve o simbolizado pelos sinais.

Leibniz daí poderia inferir que, como quer que Deus conheça, Ele possui um conhecimento intuitivo e imediato de todas as possibilidades enquanto tais. Com efeito, conhecendo os fundamentos derradeiros de todas as possibilidades, isto é, conhecendo imediatamente todas aquelas coisas nas quais estão fundadas todas as demais possibilidades,

Deus conhece absolutamente *a priori* o procedimento a partir do qual todas essas possibilidades se fazem possibilidades. Isso o autorizaria a ponderar que, no que concerne ao conhecimento divino, já não caberia mais falar de verdade ou falsidade[22]. Conforme já sabemos, para Leibniz, a questão sobre a verdade ou a falsidade do conhecimento remete fundamentalmente às condições de sucesso da pretensão do símbolo de apresentar uma coisa. Ora, o conhecimento divino sendo intuitivo, isto é, Deus possuindo um acesso imediato às possibilidades enquanto possibilidades, a suspeita de um suposto fracasso na pretensão de simbolização do símbolo não pode mais ser erguida. Pois em realidade, no que tange ao conhecimento divino, sequer faz sentido falar em relação de simbolização dos símbolos. Tendo um acesso intuitivo a todas as possibilidades, isto é, conhecendo todas as possibilidades a partir de uma cognição imediata do seu fundamento, Deus prescinde do uso de símbolos: cada possível, Ele pode conhecê-lo imediatamente concebendo as coisas que o constituem. Inversamente, e precisamente por isso, Ele não pode conceber as impossibilidades. A inconsistência envolvida em uma impossibilidade a Ele imediatamente se denunciaria como tal, assim como ela se deixa denunciar no nosso conhecimento simbólico pela fórmula "*B não-B*"[23]. Em uma palavra, para Deus já não mais caberia falar de verdade ou falsidade, pois Nele já não seria mais preciso distinguir entre o conhecimento da coisa e a própria coisa[24].

Bertrand Russell vê nessa conclusão uma incompatibilidade com outras afirmações de Leibniz. Ele pondera que Leibniz parece jamais "ter decidido se o entendimento de Deus é uma coleção de verdades ou o conhecimento dessa coleção"[25]. As afirmações de Leibniz às quais Russel contrapõe a conclusão acima apresentada são as seguintes:

> "As essências, até um certo ponto, podem ser concebidas sem Deus, e a realidade mesma das essências que as faz influir sobre as existências, é de Deus. As essências das coisas são coeternas a Deus, e a essência mesma de Deus abarca todas as outras essências, a tal ponto que não se poderia ter uma concepção perfeita de Deus sem elas"[26].

---

[22] "Atribui-se até a verdade a Deus, que me confessareis (eu creio) não ter necessidade de signos" (*N.E.*, IV, v, §1-§2 – p. 312).

[23] Se Deus se enganasse sobre a impossibilidade de um impossível, Ele *ipso facto* se enganaria sobre a possibilidade de um possível. Pois se Deus tomasse um impossível por possível, Ele tomaria por impossível um possível, porque a negação da impossibilidade de um impossível é a afirmação da possibilidade de um possível. Ora, nesse caso Ele não poderia ser concebido como o ser que tudo conhece e que conhece todas as possibilidades, o que é contrário à suposição. Se é assim, Seu conhecimento da impossibilidade de um impossível deve ser tão imediato quanto Seu conhecimento dos possíveis.

[24] GP II, pp. 48-49.

[25] *A filosofia de Leibniz*, XV, §112 – p. 180. Russel considera que "a primeira alternativa teria levado a um Deus quase exatamente igual ao de Spinoza, mas não teria deixado lugar para a vontade de Deus. A última consideraria a verdade do que Deus conhece independente de seu conhecimento e por conseguinte não daria um fundamento para inferir a existência do conhecimento ou do Conhecedor" (Id. ibid.).

[26] *Réfutation inédite de Spinoza*, pp. 22-23.

> "Não se pode portanto dizer que Deus e as coisas concebidas por Deus são uma só e mesma coisa, não mais que não se pode dizer que o espírito e as coisas que ele percebe sejam um"[27].

A primeira dessas afirmações, de que não se pode conceber perfeitamente Deus sem todas as outras essências, não parece apresentar nenhuma dificuldade para a afirmação de que não há diferença entre o conhecimento divino das coisas e as próprias coisas. Conforme já foi observado anteriormente, a necessidade de Deus como um ser onisciente depreende-se da necessidade de dar um fundamento à existência. Fundamento que, devendo assegurar a contingência dos existentes, e, por via de conseqüência, a possibilidade dos meramente possíveis, só pode ser encontrado em uma vontade que, justamente por ser aquele fundamento, jaz *fora* da série dos existentes. A seu turno, a conseqüência que daí decorre, a saber, a consideração de que a existência se deixa compreender como relativa a um ato de escolha, conduziu à consideração de que a possibilidade pode ser caracterizada como aquilo que se oferece como objeto de escolha. E isso levou finalmente à conclusão de que ser possível deve poder ser caracterizado como ser conhecido por Deus. Se algum possível houvesse cuja possibilidade fosse desconhecida por Aquele de cuja vontade depende a própria existência, então ele seria impossível; pois, lembremos, não podendo ser escolhido porque desconhecido, não poderia tampouco existir, o que é contrário à natureza do que é possível. A consideração da existência como resultado de um ato de vontade levou, portanto, à remissão da possibilidade à cognição divina: ser possível, isto é, não ser contraditório, *é* ser conhecido por Deus. E como Deus é admitido precisamente para garantir a possibilidade de todos os possíveis, não faz sentido supor que Ele possa desconhecer um possível: Deus conhece necessariamente todos os possíveis. E nesse sentido, Deus conhecer um possível *é* tal possível ser possível. Em resumo, para algo, ser possível *equivale* a ser conhecido por Deus. E visto que aqui os possíveis são tratados como aquilo que se apresenta à vontade de Deus enquanto alternativas, compreende-se como, embora sua possibilidade esteja fundada em Deus, ela não esteja fundada nem dependa em nada da Sua vontade. Antes pelo contrário, tal tratamento preserva os possíveis enquanto possíveis como uma condição da vontade divina.

Essas considerações permitem compreender por que Leibniz se sentiria autorizado a afirmar que as essências podem ser concebidas sem Deus, e que, não obstante, a realidade mesma das essências seria de Deus. É a concepção das essências enquanto essências, concepção a que acedemos tendo por ponto de partida a experiência, e por princípio a distinção entre proposições necessárias e proposições contingentes, que nos conduz à

---

[27] Id., p. 26.

necessidade de Deus. Mas o próprio papel que Deus é suposto desempenhar relativamente às condições de inteligibilidade da existência revela que se deve admitir o conhecimento divino como condição da possibilidade dos possíveis enquanto possíveis. A relação entre a nossa cognição das essências e a nossa cognição de Deus é, portanto, distinta e inversa daquela da realidade das essências e da realidade de Deus: concebemos que os possíveis sejam possíveis, que os existentes sejam contingentes e, por isso mesmo, somos obrigados a conceber algo como Deus enquanto condição das possibilidades enquanto possibilidades e dos existentes enquanto existentes. Mas, justamente porque então reconhecemos em Deus esta condição, reconhecemos que é Ele a fonte das possibilidades enquanto possibilidades. Resumindo, se nenhuma possibilidade fosse dada ao conhecimento enquanto mera possibilidade, nenhuma necessidade haveria em se admitir algo como o fundamento das possibilidades. E é nesse sentido que se deve reconhecer que não poderia haver uma perfeita concepção de Deus sem as essências. Mas justamente porque o conhecimento das possibilidades, aliado àquele da natureza contingente da existência, exige a necessidade de se supor um fundamento daquelas, é preciso assumir que as essências sejam em Deus, isto é, que a possibilidade que encerram esteja fundada em Deus.

A segunda afirmação parece realmente impor uma dificuldade a essas considerações. Com efeito, ela parece contradizer explicitamente o que acima foi afirmado, a saber, que Deus se concebe como o ser que conhece todos os possíveis e que, ao mesmo tempo, a possibilidade desses possíveis *equivale* ao conhecimento divino dessas possibilidades. A assumir que Deus, isto é, o entendimento divino, seja outra coisa que a totalidade das possibilidades, dificilmente se poderia manter que não haveria diferença entre o conhecimento divino das possibilidades e as próprias possibilidades. Além disso, a necessidade de Deus se concebe como a necessidade de se supor algo que conheça todas as possibilidades, e algo ainda cujo conhecimento não se distinga dessas possibilidades enquanto tais. Ora, nesse sentido, supor que Deus não se esgotasse no conhecimento que encerra seria supor mais do que seria demandado, e cuja possibilidade, por isso mesmo, não poderia de modo algum ser compreendida. A dificuldade que ora se apresenta pode ser eliminada se se considera o contexto no qual a afirmação leibniziana se insere. Aí lemos:

> "Spinoza diz (*Ética*, III, prop. 2, escólio) que o espírito e o corpo são a mesma coisa, mas apenas expressa de duas maneiras, e (*Ética*, II, prop. 7, escólio) que a substância pensante e a substância extensa são uma só e mesma substância que se concebe ora sob o atributo do pensamento, ora sob aquele da extensão. Ele acrescenta: 'É o que parece ter sido percebido como que através de uma nuvem por alguns hebreus que sustentam que Deus, a inteligência de Deus e as coisas que Ele concebe são apenas um'. Eu censuro tudo

isso. O espírito e o corpo não é a mesma coisa, não mais que o princípio da ação e aquele da paixão. A substância corporal tem uma alma e um corpo orgânico, quer dizer, uma massa composta de outras substâncias. É verdade que é a mesma substância que pensa e que tem uma massa extensa que lhe é unida, mas de modo algum esta a constitui; pois pode-se muito bem suprimir tudo isso sem que a substância seja alterada. Além disso, toda substância percebe, mas nem toda substância pensa. O pensamento, ao contrário, pertence às mônadas, e por mais forte razão, toda percepção: mas a extensão pertence aos compostos. Não se pode portanto dizer que Deus e as coisas concebidas por Deus são uma só e mesma coisa, não mais que não se pode dizer que o espírito e as coisas que ele percebe sejam um. O autor crê que Spinoza considerava <*assumsisse*> de uma natureza comum que teria por atributos o pensamento e a extensão, e que esta natureza é espírito. Mas não há extensão dos espíritos, a menos que se os tome, em um sentido mais largo, por não sei que animal sutil bastante parecido com o que os antigos entendiam por seus anjos"[28].

Conforme se percebe claramente, e o próprio Russell o reconhece, o que Leibniz nega nessa passagem é a identificação de Deus com a totalidade dos existentes. Russell pondera:

"Esta última passagem é um argumento contra Spinoza e com certeza visa apenas aos existentes. Mas se as verdades podem ser o mesmo que o conhecimento delas, por que não se pode dizer que o mesmo se dá quando as verdades são existenciais?"[29].

Ora, não se pode dizer que o mesmo se dá quando as verdades são existenciais justamente porque existência e essência não são a mesma coisa. Para sermos precisos, sequer se poderia afirmar com exatidão que o conhecimento divino das verdades seria equivalente a essas verdades. Porque, como vimos, não se trata propriamente de verdades, mas de algo anterior à própria verdade, já que é anterior à relação entre as coisas e os seus símbolos. Mais exato seria mesmo dizer que o conhecimento divino das coisas, isto é, das possibilidades, equivale a estas coisas ou possibilidades. Mas aquilo com que o conhecimento divino pode ser colocado em uma relação de equivalência são unicamente as possibilidades *na medida em que são meramente possíveis*. Os possíveis, na medida em que só são no entendimento divino, confundem-se com o conhecimento que deles Deus possui. Mas os existentes, na medida em que existem, e que são não apenas no entendimento mas também na vontade de Deus, não são a mesma coisa que o conhecimento que Deus deles possui enquanto possíveis. Quando, pois, Leibniz separa o conhecimento de Deus das coisas que Deus conhece, seu objetivo é preciso: o que ele vista separar é Deus, de um lado, e os existentes, do outro. Para Leibniz, Deus não é nem a alma do mundo nem o próprio mundo. É claro, concordaria, que Deus conhece os existentes enquanto existentes; mas este conhecimento unicamente poderia ser colocado em uma relação de equivalência com Deus mediante a suposição da Sua vontade. Do ponto de

[28] *Réfutation inédite de Spinoza*, pp. 25-26.
[29] *A filosofia de Leibniz*, XV, § 112 – p. 177.

vista exclusivo do entendimento divino, nenhuma passagem pode ser feita *simpliciter* da realidade de Deus à realidade da existência dos possíveis que existem. Assim, pode-se dizer que o conhecimento divino de todos os possíveis enquanto possíveis, inclusive dos existentes *na medida em que são possíveis*, pode ser de fato considerado como equivalente a todos estes *enquanto possíveis*. Mas que o conhecimento divino dos existentes enquanto possíveis não é a própria existência destes, já que nesse caso a existência dos existentes seria inerente à sua possibilidade. E isso de modo algum pode ser admitido, pois implica na aniquilação de toda diferença entre essência e existência, isto é, entre necessidade e contingência.

Feitos esses esclarecimentos, voltemos nossa atenção para a questão colocada inicialmente, a saber, aquela pertinente à correlação entre os graus de ser dos possíveis e a existência do mais perfeito. Para tanto, examinemos com mais vagar a natureza daquelas possibilidades simples compreensíveis por si as quais constituem o fundamento da possibilidade de todos os possíveis. A primeira observação importante sobre a natureza daquelas possibilidades simples reside em que elas não podem comportar nenhuma diferença qualitativa entre si. Com efeito, se elas se distinguissem por suas qualidades, teriam qualidades, e seriam, por conseguinte, complexas, o que é contrário à suposição. Mas se as possibilidades simples não se distinguem por suas qualidades não se distinguem em absoluto umas das outras, a não ser numericamente. E efetivamente, Leibniz manifesta ter acreditado que a mera disposição e o volume das possibilidades simples seriam suficientes para garantir a plena inteligibilidade dos complexos[30].

A segunda observação importante é que as possibilidades simples não podem ser negações. Elas não podem ser negações porque, sendo negativas, seriam ou bem a negação de uma pura possibilidade ou bem a negação de nada[31]. Ora, a negação de uma pura possibilidade não é propriamente uma noção simples, já que sua compreensão depende daquela de algo outro que ela, a saber, a possibilidade que nega. Pode-se dizer então que, não obstante a negação de uma pura possibilidade não seja uma impossibilidade (na medida em que não

---

[30] "Pode ser que não haja senão um único [ser] que seja por si concebido, a saber, o próprio Deus, e que além dele o nada ou a privação, o que é expresso <*declaratur*> por uma admirável similaridade. Geralmente explicamos os números por progressões decimais, de modo que ao chegarmos ao dez, começamos novamente da unidade, e não discuto aqui o quão cômodo é isso. Contudo, o que mostro é que se poderia ao invés disso usar progressões diádicas, de modo que tão logo chegamos ao binário começamos novamente da unidade; assim:

(0)	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)	(9)	(10)	(11)	(12)	(13)	(14)	(15)	(16)
0	1	10	11	100	101	110	111	1000	1001	1010	1011	1100	1101	1110	1111	10000

Não falo aqui dos vários usos desta progressão: basta assinalar quão maravilhoso é este método para exprimir todos os números por unidade e nada" (*Phil., VII, C, 157 – OFI*, pp. 430-431).

[31] Não caberia aqui falar propriamente que uma possibilidade simples pudesse ser a negação de uma impossibilidade. Pois o impossível define-se pelo contraditório, e este, a seu turno, é sempre um complexo: ele consiste na conjunção de uma afirmação e uma negação da mesma coisa.

envolve também a afirmação daquela possibilidade), é uma pura privação[32], cuja compreensão depende da compreensão anterior daquilo de que é uma negação.

Leibniz denomina essas possibilidades simples "perfeições", e as caracteriza da seguinte maneira:

> "Chamo *Perfeição* toda qualidade simples que é positiva e absoluta, ou seja, que o que quer que exprima, exprime sem qualquer limite.
> 'Uma qualidade deste tipo, porque é simples, é, por isso mesmo, irresolúvel ou indefinível, pois de outro modo ou não seria uma qualidade simples, mas o agregado de muitas, ou se fosse una, seria circunscrita dentro de limites, de tal maneira que seria compreendida a partir de negações de um progresso ulterior, contrariamente à hipótese, pois foi assumida como puramente positiva"[33].

Assim caracterizadas as possibilidades simples, isto é, as perfeições, compreende-se que elas não podem ter entre si nenhuma relação de dependência lógica; quer dizer, elas não podem nem se implicar nem se negar umas às outras. Com efeito, para uma possibilidade, implicar uma perfeição significa resolver-se em possibilidades dentre as quais se encontra a referida perfeição. Ora, visto que isto é contrário à natureza simples das perfeições, nada que, sendo distinto de uma determinada percepção, a envolva ou implique pode ser uma perfeição. Pelas mesmas razões recusa-se que uma perfeição possa envolver a negação de uma outra perfeição. Pois, nesse caso, envolvendo uma implicação – e aí é irrelevante que seja uma afirmação ou uma negação – não poderia ser simples, e, portanto, não seria uma perfeição.

Desse comportamento das perfeições, pode-se inferir que toda combinação factível de perfeições determina uma possibilidade. Com efeito, para que um complexo de perfeições fosse uma impossibilidade, ele deveria encerrar algo da forma "*B não-B*". Ora, se as perfeições não guardam entre si nenhuma relação nem de dependência nem de exclusão, então qualquer que seja a perfeição que se ponha ou se exclua de um complexo, o resultado disso será sempre uma possibilidade. Pois a exclusão de uma perfeição de um certo complexo de perfeições só poderia implicar em uma impossibilidade se tal perfeição fosse pressuposta por algum elemento desse complexo, isto é, por alguma outra perfeição. E correlativamente, o acréscimo de uma perfeição a um certo complexo de perfeições só poderia implicar em uma impossibilidade se sua negação fosse envolvida ou implicada por algum elemento desse complexo, isto é, por alguma outra perfeição. Ora, uma e outra dessas alternativas fere a independência lógica das perfeições, devendo, portanto, ser recusada. Assim, qualquer que

[32] É uma pura privação, quer dizer, seu ser esgota-se na negação da possibilidade simples que nega.
[33] GP VII, p. 261. "Ora, uma *perfeição* é uma realidade pura, ou o que nas essências é positivo e absoluto. Ao contrário, a imperfeição consiste na limitação" (*Grua*, p. 324).

seja a perfeição comparecendo ou faltando em um complexo, tal complexo sempre deverá apresentar, aos olhos de Deus, uma possibilidade.

Isso não significa, porém, que essas possibilidades sejam sempre mundos possíveis. Pois, para ser tais, aquelas possibilidades têm que satisfazer duas outras condições, uma de *maximum* e uma de *minimum*. O requisito do *minimum* responde à exigência de que a análise das verdades existenciais envolva o infinito: para um possível ser um mundo possível ele deve envolver uma infinidade de perfeições. Com efeito, visto que qualquer combinação finita de perfeições poderia ser exaustivamente conhecida por um procedimento finito de decomposição, a admissão de um mundo constituído de uma quantidade finita de perfeições violaria a condição da análise infinita. Porque a suposição de que um tal mundo pudesse vir à existência implicaria a suposição de que verdades existenciais poderiam ser reduzidas a identidades em um número finito de passos, o que é incompatível com a natureza contingente dos existentes. Assim, qualquer combinação de perfeições, para ser, além de possível, um mundo possível, deve envolver uma infinidade de perfeições. Combinações finitas de perfeições podem, certamente *constituir* mundos possíveis, mas não *ser* ou *integrar* (enquanto partes) mundos possíveis.

O requisito de *maximum* de perfeições também responde a uma exigência vinculada à distinção lógica entre essência e existência. Ele satisfaz à estimação de que, não obstante nenhuma combinação de perfeições, por mais complexa que seja, possa encerrar uma impossibilidade, a existência de todas as perfeições encerra uma impossibilidade. Porque se todas as perfeições existissem então *ipso facto* todos os possíveis existiriam. Ora, conforme já se observou anteriormente, a existência de todos os possíveis é inconsistente com a diferença lógica entre essência e existência[34]. Se, pois, Leibniz pretende se manter coerente com o que já assumiu, ele deve confessar que, mesmo que não possamos compreender o que, na natureza das perfeições, faz com que nem todas existam, é contudo necessário que assim seja[35].

Levando-se em conta unicamente o aspecto das perfeições (abstração feita das outras condições), dentro do intervalo *maximum-minimum*, aliás também fora dele, o requisito da maximal-compossibilidade é sempre observado; pois toda combinação de perfeições satisfaz a condição para ser maximal-compossível. A condição necessária e suficiente para que um mundo possível seja possível, isto é, seja maximal-consistente, é que ele não encerre nada da

---

[34] Se todo possível existisse, a possibilidade seria uma condição suficiente para a existência, o que já foi recusado.

[35] "É ainda ignorado pelos homens de onde provém a incompossibilidade dos diversos, ou como pode ser que diversas essências se repugnem reciprocamente, visto que todos os termos puramente positivos são estimados ser compatíveis entre si" (GP VII, p. 195).

forma "*B e não-B*" – que é condição da consistência - nem nada da forma "*nem B nem não-B*" – que é condição da maximal-consistência. Conforme já foi observado anteriormente, em virtude da independência lógica das perfeições, qualquer que seja a combinação destas, tal combinação sempre apresentará uma possibilidade. A primeira condição – a da consistência – fica, pois, sempre assegurada. No que tange à segunda, é preciso observar que precisamente aquela independência lógica das perfeições é suficiente para assegurar que, qualquer que seja a combinação de perfeições, ela sempre satisfará a exigência de maximal-compossibilidade. Com efeito, para que uma determinada combinação de perfeições implicasse algo da forma "*nem B nem não-B*" seria preciso que uma determinada perfeição, digamos, *B*, fosse excluída daquela combinação, a qual contudo implicaria *B*; o que significa que uma perfeição lá haveria que implicaria *B*. Pois nesse caso seria falso que *B* pertencesse à combinação, mas seria igualmente falso que *não-B* a ela pertencesse. Ora, visto que isto é contrário à natureza das perfeições, quer dizer, é inconsistente com sua independência lógica, deve ser recusado. Vê-se por esta observação que, no plano das perfeições, a condição de possibilidade e a condição de maximal-compossibilidade reduzem-se uma à outra.

É preciso observar que estas exigências relativas às condições para que um possível se apresente aos olhos de Deus como uma alternativa, isto é, como um mundo possível, não elimina nem restringe as opções divinas. Pois essas exigências não são inconsistentes com o que já havia sido anteriormente verificado, a saber, que os mundos possíveis devem ser infinitos. Isso se pode ver mediante algumas considerações puramente matemáticas sobre o infinito. Sabe-se que, do ponto de vista puramente matemático, a subtração ou o acréscimo de qualquer quantidade finita de uma quantidade infinita resultará sempre em uma quantidade infinita. E aliás, pode-se obter o infinito mesmo quando se subtrai ou se acrescenta um infinito a um outro infinito[36]. Se assim é, nenhuma contradição haveria em se admitir uma infinidade de combinações possíveis de perfeições dentro do intervalo *maximum-minimum*. Isto é, nenhuma contradição haveria em supor tantas perfeições quantas fosse preciso para que as possibilidades de se acrescentar perfeições ao *minimum* ou de retirar perfeições do *maximum* redundassem em uma infinidade de mundos possíveis. Se, portanto, é possível que assim seja, e se, ainda, é necessário que assim seja, então assim é.

[36] Uma parte de uma reta pode ser dela subtraída e nem por isso a parte restante ou a parte subtraída deixam de ser cada qual constituída de uma infinidade de pontos. Igualmente, o acréscimo de uma semi-reta a outra semi-reta formando um novo e maior segmento de reta pode ser sempre considerado como um acréscimo de uma seqüência infinita de pontos a uma outra seqüência infinita de pontos cujo resultado é ainda uma seqüência infinita de pontos.

Leibniz parece ter acreditado que estas considerações bastariam para que, a partir delas, pudéssemos constituir um critério mediante o qual poderia ser determinado o que contaria como o melhor mundo. Tentemos doravante examinar os dados que se apresentam de modo a tentar reconstruir seus passos. A primeira coisa a se observar com respeito a isso é que, qualquer que seja o procedimento para o estabelecimento da hierarquia dos mundos possíveis segundo as estimações do bem e do mal, ele deve ser meramente quantitativo. Pois se as perfeições não possuem nenhuma diferença qualitativa entre si, então uma certa combinação de perfeições não pode ser tornada melhor ou pior pela mera substituição nela de uma determinada perfeição por uma outra perfeição, qualquer que seja ela. O critério para a disposição dos mundos na hierarquia dos bens e dos males na estimação divina só pode ser, por via de conseqüência, quantitativo: ele deve poder ser determinado unicamente por remissão ao volume de perfeições constituindo o mundo.

O princípio para a estimação dos mundos possíveis segundo os princípios do bem e do mal, Leibniz parece ter pretendido extraí-lo do que considerou uma proposição provada *a posteriori* a partir da caracterização da existência como maximal-compossibilidade. Tal proposição é: "*todo possível exige existir*"[37]. Ele parece ter considerado que se, uma vez supondo a existência como dada, é necessário supor que existe tudo o que é compatível com tudo o mais que existe, então isso se daria porque todo possível, pela sua própria possibilidade, visaria, por assim dizer, passar da possibilidade ao ato (de modo que isso só não ocorreria quando um outro possível com ele incompatível, fosse já um existente)[38]. Dizendo de outro modo, se, uma vez supondo que algo existe, a razão da inexistência de um determinado possível só pode residir na existência de um outro possível com ele incompatível, então daí se pode inferir que a possibilidade de um possível é, neste, uma razão para existir. Visto que todos os possíveis são constituídos de perfeições, o mesmo raciocínio deve valer, no limite, para as perfeições: se todo possível, por ser possível, exige existir, então as perfeições, na medida em que ainda se pode dizer delas que são possíveis, exigem existir. Na medida em que são ainda possibilidades, e simplesmente em virtude de serem

[37] "Esta proposição: todo possível exige existir, pode ser provada *a posteriori*, uma vez assumido que algo existe; pois ou tudo existe, e então todo possível exige tanto existir que efetivamente existe, ou alguns não existem, e então deve ser dada uma razão por que alguns existem antes que outros " (GP VII, p. 194).
[38] "Se a Existência fosse algo outro que uma exigência da essência, seguir-se-ia que ela teria alguma essência ou seja, que algo novo seria acrescentado às coisas, de que se poderia novamente perguntar se essa essência existe e por que esta antes que outra" (GP VII, p. 195).

possibilidades, todas as perfeições teriam em si uma razão para vir à existência antes que o contrário[39].

É claro que aqui se trata de um raciocínio no limite. Com efeito, conforme foi visto anteriormente, tudo aquilo de que se diz propriamente poder ser escolhido por Deus – ser um mundo ou uma parte dele - deve ser admitido como envolvendo uma infinidade de perfeições[40]. Ora, aquilo de que se postulou que exige existir são os possíveis na medida em que são concebidos como passíveis de vir à existência, isto é, os possíveis na medida em que necessariamente envolvem uma infinidade de perfeições. Destes se pode afirmar que exigem existir visto que sua existência ou inexistência explica-se sempre pela sua consistência ou inconsistência com os restantes existentes. Quer dizer, a condição da validade da postulação de que todo possível exige existir depende de que algo exista. Pois se nada existisse, o critério da máxima-compossibilidade[41] sequer seria aplicável, isto é, a razão da inexistência de um possível, sequer poderia ser dada. Pois nenhum existente haveria a partir da qual se explicitaria sua incompossibilidade. Nem por isso a exigência de existir de um possível bastaria para fazê-lo vir à existência. Porque, evidentemente, nenhum possível existindo, falhariam também as condições de determinação de sua compossibilidade. Em resumo, a consideração de que todo possível exige existir só é válida, quer dizer, só tem aplicabilidade com referência aos complexos possíveis contingentes *na medida em que* um possível qualquer existe. Por outro lado, na medida em que as perfeições são ainda possibilidades, é ainda legítimo, no limite, pretender válido para elas o que é válido para aquilo que constituem.

Admitida a validade de se atribuir a exigência à existência também às perfeições, restaria averiguar como essa atribuição seria a elas aplicável na determinação da existência, já que a condição mediante a qual aquela atribuição possui alguma aplicabilidade aos possíveis em geral não mais se realiza: se estamos agora concernidos com a decisão divina à criação, isto é, se nada ainda é criado, nenhuma existência é dada, quer dizer, a máxima-

[39] Evidentemente, não se deve suspeitar que ter uma razão para existir seja inconsistente com a simplicidade da perfeição. Pois a razão para existir não pode ser algo que se agrega ao próprio ser da perfeição, de modo a fazer sentido que algumas perfeições possam não ter razão para existir e continuar sendo perfeições. Antes pelo contrário, se para os contingentes ser possível é ser possível de existir, então é correto assumir que o simples fato de ser uma possibilidade torna a perfeição algo que encerra em si uma razão para vir à existência (uma vez decidido que algo deve existir). Assim, afirma Leibniz, "dizer que algumas essências possuem esta inclinação, e outras não, é dizer algo sem razão, visto que geralmente a existência é estimada se referir do mesmo modo a todas as essências" (GP VII, p. 195).

[40] Caso contrário uma verdade existencial haveria que, por análise, poderia ser reduzida a uma identidade em um número finito de passos, o que não pode ser admitido.

[41] Usa-se aqui a expressão "máxima-compossibilidade" para designar a compossibilidade de um possível com tudo o mais que existe, que se aplica aos existentes enquanto tais, para distingui-la da maximal-compossibilidade, relativa aos mundos na medida em que são possíveis, a qual consiste na absoluta determinabilidade com referência aos valores de verdade de todas as proposições existenciais factíveis.

compossibilidade não se apresenta como critério de determinação das perfeições à existência. De resto, tal critério resolveria pouco, já que as perfeições não encerram nenhuma incompatibilidade entre si. Cumpre notar porém que, se todas as perfeições exigem igualmente existir, quer dizer, se nenhuma pode exigir existir mais que nenhuma outra (pois todas são qualitativamente indiferentes), então o critério de decidibilidade da existência de perfeições deve ser meramente quantitativo: devem existir tantas perfeições quantas permite a própria natureza da existência; deve existir uma quantidade de perfeições tal que ela não ultrapasse nem seja menor que o volume determinado pela condição do *maximum* de perfeições a um mundo possível. Com efeito, nenhuma quantidade superior a este *maximum* corresponde a um mundo possível, pois implica uma inconsistência com a natureza lógica da diferença entre essência e existência. Por outro lado, qualquer quantidade inferior a este *maximum*, não obstante constitua um mundo possível (se é superior ao *minimum*), possuindo menos perfeições, possuiria, *ipso facto*, menos razões para existir. Admitindo que a possibilidade de um possível é neste uma razão para existir; admitindo, por via de conseqüência, que a possibilidade de uma perfeição é uma razão para existir, o mundo com mais perfeições deve ser o mundo com mais razões para existir.

Assim apresentado, tal raciocínio pareceria confirmar a posição de N. Jolley, de que o critério de determinação da existência seria "totalmente não-moral e não-valorativo". Efetivamente, a mera postulação da tendência à existência de todos os possíveis, aliada à exigência do *maximum* de perfeições compatíveis com a existência bastariam como critérios a partir dos quais se determina a existência. É preciso lembrar contudo que o que deve ser assumido necessariamente uma vez admitido que algo existe, a saber que existe tudo o mais que é compatível com ele, não vale, ou seja, não tem condições de aplicabilidade, quando nenhuma existência é posta. Que, por via de conseqüência, aquilo que constitui uma exigência uma vez admitido que algo existe, pode constituir no máximo uma tendência, uma vez admitido que nada existe; tendência que, por si só, não pode bastar para a existência, pois caso contrário a mera possibilidade bastaria para a existência, o que já foi recusado[42]. Resumindo, não obstante o cálculo apresentado por Leibniz pareça "totalmente não moral e não-valorativo", na sua exposição, ele de fato se pauta e só é válido, quer dizer, só confere necessiade a seu resultado se pressupostos morais são assumidos. O que ele permite determinar é aquela, dentre as infinitas opções de criação, quer dizer, dentre as infinitas

[42] Lembremos que é a maximal-compossibilidade, e não a mera possibilidade, que basta para a existência. Se a mera possibilidade fosse suficiente para a existência, haveria existentes que seriam necessários, o que é inconsistente com a natureza contingente da existência.

possibilidades de existência, que envolve um *maximum* de razões. Mas, na medida em que o que envolve menos razões continua possível, o mero entendimento, enquanto se contenta em aceitar os possíveis, admite qualquer uma dentre as infinitas opções de existência. É um juízo de valor, isto é, um juízo que resulta de uma estimação da vontade - a faculdade de agir conforme uma avaliação segundo os princípios do bem e do mal -, que refere o *maximum* de perfeições à necessidade de existir.

A vontade, recordemos, é a faculdade de agir com base em razões. E o critério mediante o qual se delibera segundo a vontade é sempre o *maximum* de razões: tanto mais razões algo apresenta para ser feito, tanto melhor é este algo. A seu turno, o que, na estimação da vontade, é determinado como o melhor, é aquilo que é por ela eleito como fim, isto é, o que deve ser feito ou alcançado. O que é bom, o que é mau, o que é o melhor dentre as opções e o que é pior dentre as opções determina-se sempre mediante a estimação da preponderância das razões: quanto mais ou maiores forem as razões para se fazer algo, tanto melhor será este algo. Ora, se assim é, e se o mundo constituído do *maximum* de perfeições compatíveis com a existência é *ipso facto* o mundo que encerra mais razões para existir, então tal é o melhor mundo. E se Deus realmente conhece todas as perfeições, se Ele necessariamente, pela sua própria bondade e onisciência, quer criar o melhor mundo, então existe o mundo que encerra o *maximum* de perfeições compatível com a existência.

Pode-se portanto concluir que a natureza das perfeições, o fato de serem possibilidades simples absolutamente equivalentes quanto à sua qualidade, parece dotar o cálculo determinando a existência de uma feição enganadora. Aquela natureza parece conferir ao cálculo um caráter puramente aritimético, completamente isento de quaisquer pressupostos práticos. A feição enganadora do cálculo assim apresentado mostra-se quando são explicitadas as premissas nele implícitas as quais devem absolutamente ser pressupostas se os resultados desse cálculo devem ser assumidos como necessários. O estabelecimento do *maximum* de perfeições como critério para a determinação do que existe unicamente faz sentido se três coisas são pressupostas: em primeiro lugar, a multiplicidade das possibilidades de existência, e mesmo a multiplicidade infinita destas. Pois caso contrário sequer faria sentido falar em um jogo de forças, por assim dizer, das essências na sua luta para existir. Em segundo lugar, uma vontade: uma faculdade de se determinar por um *maximum* de razões, isto é, de conferir necessidade àquele, dentre os vários possíveis, que encerra a maior razão para existir. Por fim, a atualidade de um ser portador de uma tal vontade. Pois pouco adiantaria determinar o mundo encerrando o *maximum* de razões para existir se não pudesse ser suposta nenhuma vontade capaz de se pautar por esta determinação.

Essas considerações permitem finalmente responder às duas questões postas no início, quais sejam: por que Leibniz teria considerado a proporção de essência um critério a partir do qual se poderia hierarquizar os mundos quanto à sua maior ou menor bondade. E por que teria ele acreditado que a caracterização da existência como o maior volume de essência decorreria da caracterização de proposição verdadeira como idêntica ou redutível a uma identidade. A primeira questão se esclarece se considerarmos a própria relação entre as essências e as perfeições. Ser uma essência é resolver-se em perfeições, quer dizer, é possuir qualidades positivas. Pois aquilo que não se resolve em nenhuma perfeição é o ser puramente privativo, quer dizer, é um puro não ser ou nada. Ora, se o melhor mundo é aquele, dentre os mundos possíveis, que tem menos preponderância de não-ser sobre ser, ele é dentre todos o que tem maior preponderância de essências, ou do que de positivo há nas essências. Se as essências resolvem-se, ao fim e ao cabo, nas perfeições que contém, então um mundo com mais perfeições será um mundo com mais essências.

Quanto à outra questão, aquela concernente à relação da noção de verdade e a definição real da existência, ela pode ser respondida se considerarmos todos os passos realizados na prova de que existe o que envolve um *maximum* de perfeições os quais constituem, na afirmação de Leibniz, premissas implícitas ou pressupostos. É uma exigência da noção intensional de verdade, quando confrontada com a diferença entre necessidade e contingência, que a existência se caracterize como uma maximal-compossibilidade. O critério da maximal-compossibilidade, a seu turno, permite que se tome todo possível como envolvendo em si uma exigência à existência; exigência que, salvo quando existe um outro possível com ele incompatível, redunda na própria existência se algo existe. Porque, dadas as circunstâncias, se esta exigência não resultasse em existência, as proposições existenciais não satisfariam as imposições da noção intensional de verdade; quer dizer, as verdades existenciais não satisfariam os requisitos para serem consideradas verdades em geral, o que não pode ser admitido[43]. Dessa caracterização válida para todo e qualquer possível se algo existe, Leibniz pode finalmente, por um raciocínio ao limite, afirmar também daquelas noções que são estimadas constituir o "material" com o qual se determina (calcula) a própria existência, que elas igualmente encerram uma exigência para existir. Todavia, já não se tem mais uma existência a partir da qual se pudesse decidir a existência de tudo o mais; além disso, as perfeições enquanto tais são compatíveis com todo e qualquer existente (na medida

[43] Já foi observado que nesse caso, haveria proposições cuja análise infinita, não obstante tivessem como limite uma identidade, seriam falsas; ou, o que é o mesmo, haveria proposições verdadeiras cuja análise infinita teria como limite uma contradição.

em que este se resolve em perfeições), e, portanto, para elas, seria inócuo considerar uma existência qualquer como regra para decidir ou não sua própria existência. A única saída é aplicar pura e simplesmente a regra da exigência de existir postulando que existe toda perfeição cuja existência não implique contradição. E visto que nesse caso a contradição só pode surgir quando se avança além do *maximum* de existência – contradição não entre as perfeições, que não pode jamais se dar, mas com a própria possibilidade de existência, como quer que uma tal contradição surja, que não sabemos -, é correto postular, assumindo que todo possível exige existir, que existe o máximo de perfeições compatível com a existência.

Por outro lado, conforme já foi mostrado acima, tal proposição só possui necessidade uma vez assumindo que há um ser onipotente cuja vontade é capaz de nela reconhecer a determinação do melhor. Explicando mais claramente, a proposição "existe o *maximum* de perfeições compatível com a existência" só pode ser admitida como verdadeira e necessária se se supõe uma vontade capaz de criar qualquer mundo possível a qual se determina a criar o melhor mundo possível. Porque a existência do *maximum* é em si mesma contingente, visto que a sua negação não implica nenhuma impossibilidade: a existência de qualquer uma das infinitas combinações infinitas de perfeições que não contém o máximo, e mesmo a absoluta inexistência devem ser admitidas como alternativas, já que nenhuma delas envolve contradição.

Pode-se assim finalmente compreender por que Leibniz teria pretendido que a caracterização da existência a partir da máxima gradação de essências ou perfeições constituiria uma definição real da existência. Porque tal definição torna inteligível a própria existência: resguardando a natureza absolutamente contingente desta, ela torna necessário, quer dizer, inteligível, que exista o melhor mundo[44]. Existe o mundo em que um *maximum* de essências se atualiza porque uma vontade absolutamente boa é o fundamento desta existência e porque o melhor mundo, quer dizer, o mundo envolve mais razões, é o mundo que contém um *maximum* de essências. Em resumo, existe o mundo em que um *maximum* de essências se atualiza porque, não obstante ele seja logicamente contingente, revela-se moralmente necessário.

---

[44] Nesse sentido pode-se considerar um outro modo de abordar o que aqui se reconheceu como resultante de um raciocínio ao limite, a saber, a atribuição de existência ao mundo. Com efeito, do ponto de vista da caracterização da existência por remissão à possibilidade da experiência, a atribuição de existência ao mundo unicamente poderia ser admitida sob a suposição da linguagem do infinito: partindo da atribuição de existência a cada substância existente com suas mudanças, se passaria à atribuição de existência à totalidade das substâncias existentes com a totalidade das suas mudanças. Por outro lado, do ponto de vista do que aqui se assume ser definição real de existência, ao mundo poderia ser atribuída a existência, no sentido de que o mundo é o que se apresenta efetivamente como o mais perfeito candidato à existência, sendo, por conseguinte, aquilo que

Poderia ser argumentado contra esta exposição que ela suporia mais premissas do que são necessárias para justificar as afirmações de Leibniz. Que tais afirmações poderiam ser justificadas unicamente sob a pressuposição do princípio de razão suficiente, sem qualquer apelo à noção de vontade. Poderia ser argumentado que a inexistência de um *maximum* de perfeições sempre suscitaria uma pergunta, relativa a cada perfeição, consistente em: por que tal perfeição não vem à existência ao invés de vir? Pergunta à qual nenhuma resposta satisfatória poderia ser dada, o que culminaria por violar uma exigência da noção intensional de verdade e, com ela, o princípio de razão suficiente. Com efeito, lembremos que tal princípio pode ser formulado, sob a suposição da noção intensional de verdade, como veiculando que toda verdade que não é explicitamente idêntica pode ser resolvida em outras verdades, e isso continuadamente até que finalmente se culmine em uma identidade. Ou seja, toda verdade que não é idêntica é redutível, seja no finito, seja no infinito, a uma proposição indemonstrável da forma "$A = A$". Ora, pareceria sensato concluir que, se não existisse o *maximum* de perfeições compatível com a existência, haveria perfeições não atualizadas cuja atualidade não encerraria nenhuma razão para ser assim antes que o contrário. E, por via de conseqüência, haveria, por assim dizer, verdades do tipo "A perfeição *X* não existe" as quais de modo algum poderiam ser reduzidas a identidades.

Uma suspeita dessa natureza é erguida por N. Jolley no artigo mencionado inicialmente. Ancorado ainda no opúsculo *Ad Christophori Stegmanni* por ele publicado, Jolley pretende sustentar que a determinação à existência se faria a partir do princípio de razão suficiente, por um procedimento similar ao que foi apresentado logo acima[45]; e que tal princípio, a seu turno, seria estimado por Leibniz deduzir-se pura e simplesmente do princípio de contradição[46]. Para sustentá-lo, Jolley apóia-se em uma nota marginal do opúsculo em que Leibniz afirmaria, para mais tarde decidir suprimir, que o princípio de razão suficiente procederia (*oritur*) do princípio de contradição[47].

É forçoso conceder a Jolley que, se de fato o princípio de razão suficiente se infere daquele de contradição, pouco espaço haveria, ou antes, nenhuma razão haveria para se supor algo como uma vontade divina enquanto o fundamento da existência dos existentes. Porque se o princípio de razão se deduz daquele de contradição, então compartilha com ele a mesma

---

efetivamente é escolhido por Deus. Como o próprio Leibniz chega a afirmar, "*Existente* é a série de possíveis que envolve mais realidade".

[45] Deve sempre haver uma razão para a inexistência de uma perfeição.

[46] *An Unpublished Leibniz MS on Metaphysics*, p. 165 e sqq.

[47] "Algumas vezes assinalei que há dois princípios supremos de todo o nosso conhecimento das coisas deduzidos *a priori*: o princípio de contradição, para que não nos contrariemos a nós mesmos, e o princípio de razão, para

necessidade, quer dizer, é logicamente necessário. E, por via de conseqüência, a determinação do mundo possível a partir do princípio de razão suficiente portaria a mesma necessidade, quer dizer, a existência do mundo comportanto o *maximum* de essências seria logicamente necessária[48]. Sem pretender aqui elucubrar sobre as razões que teriam levado Leibniz a decidir suprimir a passagem, examinemos se alguma razão há que o autorize a tê-la escrito. Examinemos se uma justificativa pode ser encontrada que lhe permita escrevê-la sem precisar admitir com isso uma inconsistência qualquer relativamente ao estatuto lógico da distinção entre necessidade e contingência.

Conforme já foi examinado anteriormente, para Leibniz, a condição necessária e suficiente da verdade de uma proposição deve repousar em sua consistência, isto é, sua ausência de contradição. Também já foi examinado que esta postulação inicial, que se mostrara uma saída para a dificuldade com que se deparara a filosofia hobbesiana (a arbitrariedade da verdade), culminaria em primeiro lugar na noção intensional de verdade, e, finalmente - uma vez imposta a diferença entre proposições essenciais e existenciais - na noção de consistência externa ou máxima-compossibilidade como princípio para a determinação dos valores de verdade das proposições contingentes. A noção intensional de verdade, a seu turno, encerraria em si as condições para a justificação do que então pretenderia ser um princípio para as verdades não-idênticas em geral: que toda verdade não-idêntica seria redutível por análise a uma identidade; ou, o que redunda no mesmo, toda verdade não idêntica se resolveria nas verdades idênticas suficientes para aquela, isto é, que constituiriam as condições suficientes para tornar compreensível *a priori* a verdade da primeira. No que tange ao caso específico das proposições contingentes, foi observado que este princípio gozaria de validade universal; pois nenhuma proposição contingente podendo ser idêntica, valeria para toda verdade contingente que ela seria resolvível em outras, e estas em outras, continuadamente, tal processo devendo ser admitido como culminando em uma identidade[49].

Este esboço sumário de uma cadeia de conseqüências já detalhada anteriormente resume os elementos permitindo compreender em que sentido Leibniz pretenderia derivar do

---

que nunca julguemos que algo acontece sem uma razão suficiente. Ele procede do princípio de contradição" (Jolley, op. cit., p. 179 - n. 70-73).

48 "Em outras palavras, o efeito de tentar derivar o princípio de razão suficiente do princípio de contradição é minar toda a distinção entre verdades necessárias e contingentes" (Id., p. 168).

49 Jolley observa a respeito que "deve ser admitido que Leibniz não se faz <*seem*> inteiramente claro sobre se verdades necessárias dependem do princípio de razão suficiente" (Id., p. 167). Conforme foi examinado oportunamente, de fato, Leibniz parece estimar que tal princípio se aplicaria a toda verdade não idêntica. Mas ele valeria universalmente apenas no caso das verdades existenciais, na medida em que destas se pode dizer com certeza que *todas* são resolvíveis em outras verdades encerrando daquela a razão suficiente.

princípio de contradição aquele de razão suficiente sem que isso implique em uma dissolução da diferença entre necessidade e contingência. Conforme o esboço permite vislumbrar, o princípio de razão poderia ser justificado simplesmente a partir da pretensão de fazer equivaler verdade e consistência, isto é, ausência de contradição. Se toda verdade é ou é resolvível em uma identidade e toda falsidade é ou é resolvível em uma contradição, então toda verdade que não é idêntica, deve ser compreensível como tal a partir das verdades em que se resolve, e cuja resolução continuada culmina finalmente em uma identidade. A exigência da noção intensional de verdade autoriza que se tome tal formulação como um princípio. E as exigências impostas pela diferença entre existência e essência requerem ainda que tal princípio valha universalmente para as verdades existenciais: elas exigem que nenhuma verdade existencial possa haver que seja irresolvível em outras verdades, ou, o que redunda no mesmo, que o procedimento de redução de uma verdade existencial a uma identidade acarrete o infinito. E justamente esta infinitude assegura os termos da distinção entre necessidade e contingência sem tornar menos válida a postulação inicial, a saber, que verdade e consistência se equivalem; postulação que finalmente permitiria pretender ao princípio de razão suficiente o estatuto de princípio para as verdades não idênticas em geral.

Pode-se por conseguinte sustentar que a maneira como Leibniz concebe o vínculo de dependência entre o princípio de razão suficiente e o princípio de contradição em nada compromete sua pretensão de manter o estatuto lógico da diferença entre necessidade e contingência. Se ele preferiria mais tarde suprimir a afirmação de que o princípio de razão procederia do princípio lógico, seria por outras razões (provavelmente por medo de ser mal compreendido), mas de modo algum porque visse naquela afirmação a denúncia traidora de sua "real posição" em relação à natureza da distinção entre necessidade e contingência.

Com respeito à consideração de que a criação de qualquer mundo possível que não correspondesse ao *maximum* de perfeições compatível com a existência seria um ato que violaria o princípio de razão suficiente, esta consideração certamente é correta. Se uma perfeição enquanto tal envolve em si uma razão para existir, razão que se equivale em toda e qualquer perfeição, então é claro que uma perfeição a menos para a existência é sempre uma razão a menos para a existência. Todavia, conforme ficou esclarecido pela apresentação feita acima, a ausência de razões dos demais mundos possíveis não afeta a sua possibilidade. Elas dizem respeito apenas à existência. Uma vez apresentados todos os requisitos para que um complexo de perfeições seja um mundo possível; e uma vez admitido que infinitos complexos satisfazem esses requisitos; resta unicamente determinar qual desses complexos – visto que todos apresentam razões para existir – apresenta mais razões para existir. E, desse ponto de

vista, a existência de qualquer um daqueles que não apresenta o maior volume de razões para existir é sempre uma existência sem razões suficientes[50].

Essas explicações tornam explícito que a aplicabilidade do princípio de razão suficiente diz respeito aqui a um domínio eminentemente prático. A faculdade de determinar segundo razões, ou melhor, pelas maiores ou mais fortes razões não é o entendimento que, enquanto tal, admite qualquer razão se ela apresenta uma possibilidade; é a vontade, na medida em que se determina sempre pelo que estima o melhor, isto é, por aquele, dentre os vários possíveis, que apresenta mais ou maiores razões; é a vontade que *escolhe* o que envolve mais razões; e é a um procedimento da vontade que se violaria caso se escolhesse, dentre os possíveis, algo que não se julgasse o que mais razões envolve para ser escolhido. Isso quer dizer que a ausência de razões na existência de um mundo que não fosse o melhor violaria unicamente as leis da vontade em geral e comprometeria, enquanto tal, unicamente a vontade divina. Quer dizer, tornaria inaceitável que Deus tivesse agido voluntariamente ao criar o mundo, e por via de conseqüência, tornaria ininteligível a existência do próprio mundo (já que nesse caso faria do mundo um fruto do mero acaso).

Quando, pois, servimo-nos de formulações próprias ao uso do princípio de razão suficiente para argumentar que deve existir o mundo com o maior volume de perfeições compatível com a existência, devemos ter claramente presente que não se trata de um uso especulativo do princípio. Não se trata de seu uso *intra muros*. Conforme já foi salientado, a pergunta não pelas razões de uma existência particular, mas pela existência em geral, quer dizer, a existência de tudo o que existe, envolve uma passagem ao limite a qual resulta no que aqui se denominou um uso *extra muros* do princípio. Por esse uso inferiu-se a necessidade de supor um ser necessário portador de uma vontade que, como tal, seria uma causalidade

---

[50] Desnecessário salientar que a ausência de razões suficientes de um mundo para existir – isto é, sua impossibilidade de satisfazer aos requisitos do princípio de razão no seu uso *extra muros* – não compromete a validade do princípio de razão suficiente no seu uso *intra muros* relativamente a tal mundo – isto é, tal impossibilidade não implica que em tal mundo a aplicação do princípio às verdades não idênticas em geral não possua a mesma validade e universalidade que possui no melhor mundo. O uso *intra muros* depreende-se e se justifica com base unicamente nos pressupostos que devem ser assumidos para todo e qualquer mundo possível *enquanto possível*. O uso *extra muros* do princípio diz respeito a uma validade do mesmo para um mundo possível *enquanto existe*. Em sua aplicação *intra muros*, lembremos, o princípio de razão suficiente veicula que absolutamente toda verdade existencial tem uma razão suficiente, quer dizer, pode ser reduzida, no infinito, a uma identidade, ou, o que é o mesmo, é, no infinito, compreensível *a priori*. Ora, conforme já foi suficientemente examinado, a necessidade e a universalidade do princípio justifica-se a partir de uma exigência que deve ser satisfeita por todo possível que é um mundo possível, qual seja, a maximal-compossibilidade. A maximal-compossibilidade, lembremos também, é uma exigência satisfeita por cada um dos infinitos complexos infinitos de perfeições situados dentro do espectro *maximum-minimum* delimitando o espaço dos mundos possíveis. Pois, conforme já foi averiguado, nenhum desses complexos pode envolver algo da forma "*B e não-B*", que se mostra a condição formal *sine qua non* para serem considerados mundos possíveis. E assim, em todos os mundos possíveis, vale o princípio de razão suficiente no seu uso *intra muros* exatamente sob as mesmas condições, exatamente com o mesmo teor de universalidade que ele porta no melhor mundo.

contingente do mundo, e as perfeições como o "material", dentre os possíveis, com o qual se exerce, por assim dizer, o cálculo divino na escolha do mundo. O apelo ao princípio de razão suficiente na determinabilidade à existência das perfeições não fornece, portanto, uma via alternativa e independente daquela em que se faz apelo à vontade de Deus. Antes pelo contrário, o apelo a tal princípio, no seu uso *extra muros* oferece um procedimento mediante o qual podemos inferir a necessidade de Deus e a razão da criação, de tal modo que a contingência inerente à existência permaneça resguardada.

Para resumir, o cálculo que procede conforme o princípio de razão suficiente, e que tem como material as perfeições, não obstante seja puramente quantitativo na sua execução, é valorativo na sua conclusão. Pois, uma vez assumido que os mundos possíveis são vários, a inferência da maior razão para existir à única razão para existir – e daí, claro, à existência - só pode ser necessária se se supõe que a quantidade das razões, antes que a necessidade imposta pelas definições, sirva como critério suficiente para a operação do princípio de razão suficiente. Ora, a estimação de acordo com a quantidade – ou, o que vem a ser o mesmo, a força – das razões, (uma vez admitido que várias são as alternativas) concerne aos critérios de determinação de juízos práticos, quer dizer, finalistas, segundo a estimação do bem e do mal, e de modo algum a critérios puramente lógicos de determinação do valor de verdade dos juízos. Assim, a não ser que se suponha uma vontade para a qual o *maximum* de razões constitui a única razão, nenhuma necessidade, aliás nem mesmo validade, do ponto de vista lógico, pode ser encontrada na passagem do *maximum* de perfeições permissível à existência ao *maximum* de perfeições efetivo na totalidade do que existe. No cálculo tomando como base a postulação das perfeições como envolvendo em si uma razão para existir, o uso do princípio de razão suficiente apenas ratifica o que já foi suficientemente explicitado: que unicamente sob a pressuposição de critérios volitivos de estimação, isto é, unicamente sob a suposição de avaliações segundo os princípios do bem e do mal pode a existência do mundo ser compreendida.

A prova *a priori* de Deus

As estimações feitas anteriormente propiciam-nos ocasião para tratar do que Leibniz considerou uma prova *a priori* de Deus. Esta prova, ele a esboça sumariamente na *Monadologia*[51], e a expõe com mais detalhe em um opúsculo denominado "*Quod Ens Perfectissimum existit*"[52]. Caracterizando Deus como o *Ser perfeitíssimo*, isto é, como o ser cuja essência se constitui pela totalidade das perfeições, e baseando-se na independência lógica destas últimas, Leibniz pondera que:

> …"não é difícil mostrar que *todas as perfeições são compatíveis entre si*, ou podem estar no mesmo sujeito.
> Com efeito, seja uma proposição como:
> **A e B são incompatíveis**
> (entendendo por *A* e *B* duas formas simples daquele tipo ou perfeições, e o mesmo se dá se várias são conjuntamente assumidas) é evidente que ela não pode ser demonstrada sem a resolução dos termos *A* e *B*, seja de um deles, seja de ambos; pois de outro modo sua natureza não integraria o raciocínio e poderia igualmente ser demonstrada a incompatibilidade dos mesmos e de quaisquer outras coisas. Mas (por hipótese) elas são irresolúveis. Portanto esta proposição não pode ser demonstrada delas.
> Com efeito, se ela fosse verdadeira, ela certamente poderia ser delas demonstrada, porque não é por si verdadeira; e todas as proposições necessariamente verdadeiras são ou demonstráveis ou evidentes por si. Portanto, esta proposição não é necessariamente verdadeira. Ou seja, não é necessário que *A* e *B* não estejam no mesmo sujeito; elas podem portanto estar no mesmo sujeito* e visto que o raciocínio é o mesmo para quaisquer outras qualidades assumidas desse tipo, segue-se que todas as perfeições são compatíveis.
> Há portanto ou pode ser compreendido o sujeito de todas as perfeições, ou seja o Ser perfeitíssimo.
> Donde fica também evidente que ele existe, visto que a existência está contida no número das perfeições"[53].

Algumas ressalvas merecem ser feitas relativamente à prova assim apresentada. A primeira diz respeito à própria legimidade de que Deus seja definido da maneira acima, isto é, que seja suficiente, para que se torne compreensível tudo o que foi dito e suposto anteriormente de Deus, postulá-Lo como um ser cuja essência se constitui e se esgota na totalidade das perfeições. A primeira observação que se deve fazer a respeito é que, qualquer que seja a essência de Deus, isto é, do ser cuja natureza permite conferir inteligibilidade à existência do mundo, tal essência se determina a partir das perfeições. Com efeito, sendo estas o fundamento de absolutamente todas as possibilidades, devem ser também o fundamento da

[51] "E como nada pode impedir a possibilidade do que não encerra nenhum limite, nenhuma negação, e por conseguinte nenhuma contradição, isso apenas basta para conhecer a existência de Deus *a priori*" (*A monadologia*, §45).
[52] GP VII, pp. 261-262.
[53] GP VII, pp. 261-262. * "…non est necessarium ut *A* et *B* sint in eodem subjecto, non possunt ergo in eodem subjecto"…

possibilidade de Deus, se Ele é um possível. Assim, qualquer que seja a essência divina, ela deve poder ser *esgotada* pelas perfeições constituindo o espaço dos possíveis. Em segundo lugar, é preciso lembrar que a condição para que os possíveis sejam possíveis não se esgota na suposição de que Deus os conheça enquanto possíveis; para que a possibilidade dos possíveis esteja suficientemente assegurada, é preciso ainda que Ele encerre em Si o poder de lhes conferir existência, isto é, ser desta a causa *eficiente suficente*[54]. Isso quer dizer que é preciso que Ele possa ser concebido como estando para com a existência de tais possíveis em uma relação de causa e efeito, isto é, em uma relação que se deixa exprimir como "*A* (efeito) é ou contém *B* (causa)". A seu turno, toda perfeição, enquanto tal, encerra em si uma pretensão à existência. Pretensão, lembremos, que só pode ser convertida em uma possibilidade uma vez admitido que Deus seja a causalidade eficiente da existência (possível) da referida perfeição. Isso admitido, pode-se afirmar que Deus não poderia ser causa eficiente da existência de uma perfeição se Ele não a encerrasse em Si. Dizendo de outro modo, se Deus não encerrasse em Si atualmente os requisitos da referida existência, isto é, se não encerrasse em Si a própria perfeição, não poderia ser colocado em uma relação de causa e efeito para com sua existência. Isso pode ser melhor compreendido através de um raciocínio ao limite relativamente às condições de validade do axioma de que a causa plena é igual ao efeito inteiro.

Já foi examinado anteriormente que, para Leibniz, a condição da demonstrabilidade de que algo *A* é causa eficiente suficiente (plena) de algo *B* é que *A* encerre em si todos os requisitos suficientes para *B*. Isto é, que ao menos uma parte de *A* seja admitida como estando verdadeiramente em uma relação de equivalência com *B*, de tal maneira que resulte necessário que, se *A* é posto, *B* também seja, *ipso facto*, posto. A esta necessidade está vinculado o que Leibniz considerou um "axioma de filosofia superior", a saber, de que "a causa plena é igual ao efeito inteiro". Conforme já foi mostrado, tal axioma deve ser válido para todo e qualquer mundo possível enquanto tal, pois deixa-se justificar a partir unicamente da reflexão sobre as exigências vinculadas à pretensão de se tratar as proposições existenciais como proposições esenciais no infinito. Pretensão que, como vimos, é válida em virtude da própria natureza da existência, e não apenas em virtude da natureza de um ou outro existentes em particular. Isso estando admitido, consideremos que, sob a suposição do axioma enunciado acima, pode-se assumir que todo estado de um mundo possível qualquer em um certo instante do tempo pode ser colocado em uma relação de equivalência, como efeito, a um estado daquele mundo em

[54] Conforme já foi examinado, algo em si mesmo possível mas virtualmente impossível em virtude de uma incapacidade de Deus de trazê-lo à existência é uma suposição que não pode ser admitida porque fere a própria natureza da possibilidade.

um instante àquele anterior, como causa. E essa regressão do efeito à causa, poderia ser transferida ao que se poderia admitir, na linguagem do infinito, como o primeiro momento do referido mundo, para além do qual não se poderia falar de um estado do mundo anterior no tempo. A causa eficiente deste primeiro momento devendo então ser referida ao poder de Deus, seria preciso considerar que o mundo poderia ser colocado em uma relação de equivalência ao menos com uma parte de Deus, de tal modo que fosse legítimo e verdadeiro, na linguagem do infinito afirmar "tal mundo possível = YDeus". Ora, tal proposição sendo, por suposição, verdadeira, deve ser concebida como redutível, no infinito, a uma relação de equivalência entre a totalidade das perfeições constitutivas do mundo e uma parte daquelas constitutivas da essência divina. E isso devendo valer para todo e qualquer mundo possível enquanto tal, Deus deve ser concebido como contendo em Si absolutamente todas as perfeições que constituem seja qual for o mundo possível. Ou seja, se uma condição da possibilidade de um mundo possível é que Deus possa ser concebido como sua causa eficiente, então Deus deve conter todas as perfeições constitutivas de todo e qualquer mundo possível. Por fim, deve-se observar que a mesma regra deve valer para todos os demais possíveis na medida em que sua possibilidade é concebida como possibilidade de existir. Pois sejam os possíveis de existir mundos possíveis ou não – quer dizer, sejam eles partes ou elementos constituintes de mundos possíveis - na medida em que sua possibilidade refere-se à possibilidade de existir, sua causa eficiente deve ser remetida a Deus como aquilo que encerra a causa eficiente da sua (possível) existência[55].

Dessa exposição pode-se concluir que, se para a intelecção divina dos mundos possíveis, e para a estimação divina do melhor mundo, não é necessário supor Deus como o ser perfeitíssimo, é necessário, para compreender a onipotência divina - isto é, para compreender que Deus seja a causa eficiente suficiente da existência possível de todo e qualquer possível enquanto tal - assumir que Deus encerre em Si atualmente a totalidade das perfeições[56]. A condição da inteligibilidade de que Deus seja a causa eficiente de cada possível, isto é, de que cada possível possa ser concebido como o *efeito* de uma ação divina é

---

[55] Não se deve supor que Deus não precisaria encerrar em Si todas as perfeições, mas apenas aquelas cuja adição real, por assim dizer, seria suficiente para constituir a totalidade de todos os mundos possíveis. Pois, se os possíveis são concebidos como podendo existir, e se o que pode existir só o pode em um mundo possível, então todos os possíveis enquanto tais são, pertencem ou constituem um mundo possível. Nesse sentido, uma perfeição que não estaria de nenhum modo relacionada a um mundo possível seria uma perfeição que não encerraria em si o fundamento de nenhuma possibilidade. Seria, portanto, uma perfeição que não satisfaria a própria exigência que tornou necessário supor algo como as perfeições. Em uma palavra, ela seria algo que não poderia ser admitido, pois sua suposição não poderia ser justificada de nenhuma maneira.

[56] A se supor o contrário, e a se preservar ainda a possibilidade daqueles possíveis que não se resolvem exaustivamente nas perfeições que Deus encerra, deveria ser admitido que a existência dos referidos possíveis só poderia ser admitida sob a suposição de que o nada pudesse ser causa eficiente de algo.

que Deus encerre em Si todas as perfeições que o constituem. E se Deus deve ser concebido como causa eficiente de absolutamente todos os possíveis, deve encerrar em Si o fundamento de todos os possíveis; isto é, deve encerrar em Si absolutamente todas as perfeições. Isso esclarecido, pode-se finalmente afirmar que, se a essência divina deve se resolver exaustivamente em perfeições - se Deus é possível -, e se Deus deve conter em sua essência absolutamente todas as perfeições - se todos os possíveis são possíveis -, segue-se que Deus pode ser definido como o ser cuja essência se resolve e se esgota na totalidade das perfeições.

No que tange à possibilidade de que se conceba a compatibilidade desta caracterização com a bondade e com a onisciência divinas - ou melhor, no que tange à suficiência da caracterização de Deus como ser perfeitíssimo para que se conceba também a onisciência e a bondade divinas -, bastaria considerar que se algo como um conhecimento ou como uma bondade são em geral possíveis, então devem ser resolvíveis em perfeições. E pelas mesmas razões pode-se afirmar que, se algo como uma bondade absoluta e um conhecimento absolutos são possíveis – e eles devem sê-lo se a existência deste mundo é admitida inteligível -, devem igualmente ser resolvíveis em perfeições. Leibniz parece reconhecer algo similar quando, na abertura de seu "pequeno discurso de metafísica" sustenta que "a potência e a ciência são perfeições"[57].

A segunda ressalva que merece ser feita a propósito da prova acima apresentada concerne à correção, propriamente, do argumento; cumpre averiguar se o raciocínio pretendendo provar a compatibilidade de todas as perfeições é correto. Segundo M. Fichant, a prova, tal como é apresentada, é insatisfatória. Ele pondera que as mesmas razões por Leibniz alegadas para assinalar a impossibilidade de se demonstrar a incompatibilidade das perfeições podem ser alegadas também para assinalar a impossibilidade de se demonstrar sua compatibilidade:

> "O defeito desta demonstração é evidente; ela supõe que toda proposição demonstrável da forma 'A é B' o é por resolução análise ou de A ou de B, ou de A e de B ao mesmo tempo. Ora, a proposição 'A e B são incompatíveis' não é uma proposição desta forma, e daí se concluiu que esta proposição fazia exceção ao modelo leibniziano da verdade analítica supondo relações essencialmente sintéticas entre os termos. Mas, de modo ainda mais elementar, dir-se-á que o caráter indireto da demonstração a torna perfeitamente inútil, visto que se pode inverter o argumento: pois, a esse respeito, a proposição 'A e B são compatíveis' é também falsa, visto que ela não é nem verdadeira por si mesma (propõe-se justamente demonstrá-la), nem demonstrável (visto que seus termos são inanalisáveis). Assim pode-se concluir que toda proposição sobre a compatibilidade e a incompatibilidade das formas simples não é nem verdadeira por si mesma, nem demonstrável, e por conseguinte que ela é indecidível"[58].

[57] *Discurso de metafísica*, §1.
[58] *L'origine de la négation*, p. 42.

Hans Poser, a seu turno, estima que a prova de Leibniz seria ou bem circular ou bem insuficiente, quer dizer, a tese de que as perfeições seriam todas compossíveis permaneceria indemonstrada e, portanto, uma hipótese. Ele afirma:

> "A 'Prova' simplesmente esboçada de Leibniz gira em torno de uma via para uma definição real e desemboca na tese de que o conceito de Deus não encerra contradição, porque os conceitos simples, dos quais Ele consiste, são todos positivos (isto é, sem negação) e são portanto compossíveis. Este procedimento contém sem dúvidas ou um círculo, na medida em que a ausência de contradição e a compossibilidade dos conceitos simples é fundada na sua existência no entendimento de Deus; ou bem permanece hipotético, porque a ausência de contradição e a compossibilidade das noções simples <*Grundbegriffe*> seria pressuposta"[59].

A crítica de Fichant parece apoiar-se na consideração do que efetivamente deveria ser reconhecido como correto e mesmo necessário do ponto de vista da lógica, a saber, que, se a proposição "*A* e *B* são incompatíveis" não é por si verdadeira, ou, mais precisamente, se o valor de verdade desta proposição não é evidente por si, então o valor de verdade daquela que pareceria sua contraditória tampouco poderia ser evidente por si. Efetivamente, se uma é a negação da outra, o que faz uma verdadeira e outra falsa deve ser a mesma coisa; de modo que se uma não é verdadeira por si, a outra tampouco pode ser falsa por si, e vice-versa; e correlativamente, se a verdade de uma é evidente por si, a falsidade da outra deve ser evidente por si e vice-versa. É preciso ponderar, contudo, que não se pode inferir, da afirmação de que a proposição "*A e B são perfeições incompatíveis*" não seja nem uma verdade evidente por si, nem demonstrável mediante a análise de *A* e de *B*, que ela seja absolutamente indemonstrável e, por via de conseqüência, indecidível. Pois o que está implicado na própria inanalisabilidade de *A* e de *B*, a saber, sua independência lógica, fornece as condições para que se mostre a falsidade da proposição "*A e B são perfeições incompatíveis*". Se *A* e *B* são diferentes entre si, e se são ambas absolutamente simples, então nem *A* nem *B* podem, cada qual, implicar, seja a outra, seja a negação da outra (*A* não pode implicar nem *B* nem *não-B*, e *B* não pode implicar nem *A* nem *não-A*). Ora, para que a proposição "*A e B são perfeições incompatíveis*" seja verdadeira, é preciso que seja verdadeiro ou bem que "*A é ou contém não-B*", ou bem que "*B é ou contém não-A*". Mas já foi recusado que uma dessas condições possa ser satisfeita, isto é, já foi recusado que uma dessas proposições seja verdadeira: "*A é ou contém não-B*" e "*B é ou contém não-A*" devem ser admitidas como necessariamente falsas, já que são inconsistentes com a simplicidade lógica de *A* e de *B*, respectivamente. Ora, se assim é, e se a verdade de

[59] *Zum Theorie der Modallbegriffe bei G. W. Leibniz*, pp. 146-147.

pelo menos uma dessas é condição necessária da verdade de "*A e B são incompatíveis*", segue-se que esta última deve também ser reconhecida como necessariamente falsa.

Estas considerações permitem ainda rejeitar a suspeita erguida por H. Poser. Para Leibniz, não seria correto fundar a compatibilidade das perfeições na sua convivência no intelecto divino. O que para ele seria correto seria a *caracterização* de Deus como a conjunção dessas perfeições, que então seriam *pretensamente* compatíveis. Mas justamente o caráter ainda problemático desta pretensa compatibilidade requeriria uma prova da consistência da definição, isto é, uma prova de que a pretensão de postular que Deus possui uma essência seja justa. Quanto ao fato de que Poser estime o procedimento de prova leibniziano insuficiente, isso decorre de que aquele parece negligenciar um aspecto fundamental resultante da simplicidade das perfeições, a saber, sua independência lógica. Conforme foi mostrado acima, a simplicidade e a positividade das perfeições implica necessariamente a independência lógica destas. E justamente esta independência permite que se mostre não a indecidibilidade da afirmação de que todas as proposições sejam compatíveis, mas a consistência desta proposição, com a inconsistência da sua negação. E isso, para Leibniz, é suficiente para a verdade daquela.

Em síntese, pode-se dizer que, se essa argumentação é correta, o argumento da irresolubilidade das perfeições não justifica propriamente que a verdade da proposição seja indecidível. Antes que isso, ele justifica a *falsidade* daquela proposição. E, correlativamente, ele justifica a *verdade* do que pode ser admitido como a negação desta, isto é, ele justifica a verdade de "*A e B são perfeições compatíveis*". Ora, repitamos, visto que a prova funda-se eminentemente na independência lógica das perfeições, ela permanece válida para qualquer que seja o conjunto de perfeições factível ou concebível. E, por via de conseqüência, se o conjunto de absolutamente todas as perfeições é algo possível, isto é, se as perfeições podem ser admitidas como constituindo um todo, então tal todo pode constituir uma essência. Pois ele satisfaz a condição para que algo se apresente como uma essência, isto é, ele satisfaz a exigência relativamente à consistência interna. Se, por fim, as perfeições podem ser admitidas como constituindo um todo, então o Ser perfeitíssimo é uma possibilidade, é um ser.

Isso considerado, duas questões restariam por ser examinadas; a primeira, se valeria a inferência, a partir da possibilidade do Ser perfeitíssimo, da Sua existência, como parece pretender Leibniz ao considerar que a existência se encontra dentre as perfeições. A outra, se seria legítimo pretender que as perfeições constituam uma totalidade. Isto é, caberia averiguar se, não obstante a agregação das perfeições não envolva nenhuma inconsistência, a própria idéia de uma *totalidade* englobando todas as perfeições não envolveria uma inconsistência.

Começando pela primeira dessas dificuldades, cumpre antecipar que a afirmação de que a existência enquanto tal se encontra em meio às perfeições parece incompatível com a maneira como Leibniz pretende caracterizar a existência. Com efeito, se a existência fosse uma perfeição como qualquer outra, então a existência efetiva das coisas dependeria de que a existência, enquanto uma perfeição, constituísse as suas respectivas essências; ou, se se preferir, dependeria de que ela se agregasse a essas essências formando, assim, novas essências[60]. Dizendo de outro modo, se a existência fosse uma perfeição como as demais, ela se colocaria, como as demais, a fundamento da possibilidade das coisas, o que significaria que a existência ou inexistência dos seres contingentes deveria ser decidível pela análise exaustiva das suas noções; quer dizer, ela deveria ser decidível pela inspeção se as definições daqueles contingentes se resolveriam ou não em um conjunto de perfeições do qual faria parte a existência.

Este tratamento da existência enquanto uma perfeição, a ser compreendido do modo como apresentado acima, deve ser portanto reconhecido como incompatível com a maneira como, nos seus escritos subseqüentes[61], Leibniz admitiria poder ser concebida a natureza da existência. Conforme foi examinado anteriormente, para o filósofo, a existência se relacionaria antes à possibilidade, podendo, nesta medida, ser referida a todas as perfeições enquanto tais. Antes que ser uma perfeição específica, a existência constituiria uma tendência das perfeições enquanto tais, isto é, enquanto possibilidades. Ela não seria, portanto, propriamente uma perfeição, mas algo a que tendem todas as perfeições pela sua própria natureza de serem possibilidades[62]. Deixando de lado aqui o exame dos motivos que justificariam ou explicariam a afirmação de Leibniz da existência como uma perfeição[63] no

---

[60] Conforme já foi discutido anteriormente, para Leibniz, "se a Existência fosse algo outro que uma exigência da essência, seguir-se-ia que ela teria alguma essência ou seja, que algo novo seria acrescentado às coisas, de que se poderia novamente perguntar se essa essência existe e por que esta antes que outra" (GP VII, p. 195).

[61] A prova de Deus ora examinada data de novembro de 1676.

[62] A respeito, seria pertinente mencionar aqui uma outra prova pretendida por Leibniz da existência divina, a qual, segundo G. Grua, teria sido provavelmente escrita em alguma época dentro do período entre 1683 e 1694. Nessa prova, a existência de Deus seria justificada com base na própria caracterização de possível como aquilo que pretende existir:

'…*Existente* não pode ser definido, não mais que Ser ou puramente positivo, isto é, [não pode] ser exibido através de uma noção mais clara; deve-se observar que todo possível deve existir se puder, mas visto que nem todos os possíveis podem existir, pois eles se impedem uns aos outros, existem aqueles que são mais perfeitos. Eis porque o que é perfeitíssimo certamente existe. Ora, há algum Ser perfeitíssimo, ou o sumamente perfeito é possível, porque ele outro não é que puramente positivo" (*Grua*, p. 325).

[63] Pode-se sugerir que Leibniz visaria aqui tratar a existência não propriamente como sendo uma perfeição, mas como sendo compreendida a partir de perfeições (na medida em que é uma possibilidade). A compreensão a partir das perfeições pode estar vinculada às condições para a compreensão *a priori*, isto é, a partir das próprias perfeições, das razões por que nem todas as perfeições podem vir à existência; ou das razões por que a possibilidade da existência se inscreve dentro de um *maximum* e um *minimum* de perfeições. Nesse sentido, a caracterização da existência como uma perfeição poderia ser aproximada daquela que explica a caracterização da ciência ou do poder como perfeições: a existência poderia ser compreendida de fato como um certo volume ou

opúsculo acima, e deixando de lado ainda a questão se de fato tal afirmação é ou não conciliável com as demais teses leibnizianas sobre a existência, avaliemos apenas se a prova de Deus, isto é, de Sua atualidade, continua válida mesmo se se renuncia à postulação da existência como uma perfeição. Avaliemos se a prova a partir da compatibilidade das perfeições, associada à mera consideração da existência como uma tendência dos possíveis enquanto tais, basta para assegurar a atualidade de Deus.

A prova pela compatibilidade das perfeições limita-se a mostrar que à idéia de Deus corresponde uma essência, isto é, ela limita-se a envolver uma possibilidade. Se a caracterização de Deus como o Ser perfeitíssimo mostra-se isenta de contradições, e se isso basta para que se a tome corretamente como especificando uma essência, então é correto afirmar que Deus é uma possibilidade. Por outro lado, conforme se depreende da prova *a posteriori* de Deus, Ele não é apenas um ser possível; Ele é também um ser necessário, ou, dizendo como foi dito anteriormente na linguagem do infinito, Ele é um ser cuja existência é necessária. Pois se Nele deve ser situada a *causa* enquanto causa eficiente *plena* do mundo, e se esta causa não pode ser admitida como causada por nada anterior, então a existência deve a Ele ser transferida, já que o que se pretende explicar é a causalidade da existência do mundo. E a Ele deve ser concedida uma existência necessária justamente por isso: porque, devendo ser considerado a causa eficiente do mundo, deve ter tanta atualidade quanto é preciso para tornar inteligível a atualidade, enquanto existência, do próprio mundo. E deve ser necessário porque não pode ser causado pela atividade de nenhum existente a Ele anterior. Deus é um ser tal que concebê-lo corretamente envolve concebê-lo como um ser necessário. Ele é tal que Sua essência deve envolver as condições permitindo tornar inteligível Sua existência. Essas exigências relativas à prova *a posteriori* de Deus permitem a Leibniz pretender que em Deus a existência e a essência colapsam, isto é, "para Deus é essencial existir"[64].

Conforme ficou suficientemente esclarecido em páginas precedentes, não se pode conceder a Deus a existência da mesma maneira que se a atribui aos existentes, ou mesmo, no limite, ao conjunto destes. A razão para isto pode ser sumariamente apresentada na consideração de que a existência é algo eminentemente contingente, e justamente por isso não pode fazer sentido, quer dizer, é contraditório com a própria caracterização de um existente,

---

conformação de perfeições; quer dizer, como um certo "grau" de perfeições. Pode-se ainda sugerir que a atribuição de existência a Deus se justifica pela consideração de que, se Deus é causa eficiente da existência do mundo, então encerra em Si as condições da inteligibilidade da existência em geral, quer dizer, da existência de alguma coisa. Pelas razões já assinaladas acima – que Deus, para ser causa eficiente de algo, tem que encerrá-lo em ato na Sua essência -, deve-se concluir, da consideração de Deus como causa eficiente da existência, que Ele encerre em Sua essência esta última.

afirmar que é um ser necessário[65]. Por outro lado, se Deus deve ser suposto como causa eficiente do que quer que possa existir enquanto existente, então é preciso, repitamos, atribuir a Deus tanta realidade quanto é preciso para tornar inteligível uma tal suposta existência. E nessa medida, visto que Deus deve encerrar a *causa plena* desta suposta existência, deve conter em Si de algum modo os requisitos suficientes de tal existência; e isso exige que a totalidade desses requisitos equivalha em grau de realidade àquele que constitui a existência. Unicamente neste sentido particular pode a existência ser atribuída a Deus. Mas deve ser ressaltado que este sentido particular não satisfaz nenhuma das caracterizações anteriormente apresentadas da existência[66]. Nem tampouco encerra uma atribuição de existência no mesmo sentido em que se atribui geralmente existência aos demais existentes. Com efeito, aos existentes em geral a atribuição da existência é algo que não pertence à sua essência, mas é algo que a ela se agrega sem contudo modificá-la, isto é, sem formar uma outra essência; a existência permanece algo externo a esta essência enquanto tal. No caso da existência divina, Deus é admitido existir na medida em que a existência é reconhecida como algo que é *interno* à Sua essência, isto é, como algo que entra na própria caracterização de Deus como um ser cuja existência é necessária[67].

---

[64] "Em Deus a existência não difere da Essência, ou, o que é o mesmo, para Deus é essencial existir. Donde Deus é um Ser necessário" (*Grua*, p. 302).

[65] Se Deus encerra a totalidade dos fundamentos de todas as possibilidades, isto é, se Ele encerra em Si, ao fim e ao cabo, todos os possíveis enquanto tais, não pode existir no mesmo sentido em que os existentes existem sem ao mesmo tempo implodir a diferença entre possibilidade e existência. Melhor dizendo, a existência divina, a ser compreendida no mesmo sentido que a existência dos demais existentes, é contraditória com a natureza lógica da diferença entre possibilidade e existência. Pois se Deus existisse como os existentes existem, isto significaria que a totalidade dos possíveis existiria, e que, portanto, a mera possibilidade bastaria para a existência, o que já se mostrou incompatível com aquela diferença, se ela é logicamente relevante.

[66] Seja a caracterização que remete os existentes à percepção empírica, isto é, segundo a qual existente é aquilo que pode ser distintamente percebido; seja a caracterização que remete os existentes à vontade de Deus, qual seja, aquela que afirma que existe aquilo que é compossível com o mais perfeito. Efetivamente, Deus, enquanto o conjunto das perfeições, nem pode ser distintamente percebido – já que as percepções não podem, pela sua própria natureza de serem possibilidades simples, ser objeto de percepção, seja ela distinta ou não – nem pode ser resultado da Sua própria vontade. Pois isso envolve uma petição de princípio, já que, para que Deus se criasse, seria necessário que, antes de vir à existência Ele o quisesse; e, assim, Ele já seria pressuposto como tal anteriormente, isto é, como sujeito desse Seu ato de vontade.

[67] Estas considerações fornecem talvez a via para que possamos vislumbrar em que sentido a existência se contaria, para Leibniz, dentre as perfeições. Se a existência deve poder ser assumida como pertinente à essência divina, pela prova *a posteriori* de Deus; e se, pela Sua prova *a priori* Deus se deixa exaustiva e corretamente caracterizar como a totalidade das perfeições, então a existência deve necessariamente ser contada em meio a estas. Caso contrário as duas caracterizações de Deus seriam manifestamente inconsistentes entre si (pois então se deveria admitir ou bem que Deus não pode ser caracterizado, no limite, como um ser cuja existência é necessária, ou bem que a existência não pode ser compreendida a partir das perfeições, o que seria recusar que a existência seria uma possibilidade). Isso parece ratificar uma sugestão já apresentada anteriormente, isto é, que a existência deve antes ser compreendida como uma certa conformação de um certo volume de perfeições, e não, propriamente, como uma qualidade, como são admitidas serem as perfeições.

Feita esta ressalva, pode-se compreender de que maneira Leibniz poderia pretender, na prova de Deus que oferece no opúsculo *Definitiones*[68], que uma mesma premissa permitisse justificar tanto a afirmação de que o melhor mundo existe quanto a de que Deus existe. Melhor dizendo, como poderia Leibniz pretender que a premissa de que todo possível pretende existir pode ser suposta para justificar tanto a formulação de que existe o mundo mais perfeito quanto a de que existe o ser envolvendo todas as perfeições. Com efeito, a afirmação de que existe o melhor mundo justifica-se precisamente porque, assumido que todo possível tende a existir, reconhece-se que os possíveis impedem-se mutuamente, de sorte que nem todos podem vir à existência. Ora, se é assim, então o ser envolvendo todas as perfeições, na medida em que deve *ipso facto* encerrar todos os possíveis, não poderia existir.

A prova da existência divina a partir da premissa de que todo possível tende a existir tem também como premissa a afirmação de que todas as perfeições são compatíveis entre si. Se todas as perfeições são compatíveis entre si, e se todas tendem a existir, então todas existem. Mas elas existem *qua* perfeições, e não na medida em que constituem as essências dos possíveis. Porque tais essências, sabemos, excluem-se umas às outras, de modo que da totalidade destas não se pode afirmar com verdade que existam. Assim, as perfeições existem, e, por via de conseqüência, Deus existe enquanto consiste e se esgota no mero fundamento dos possíveis enquanto tais; Sua existência não pode, pois, ser confundida com a existência dos existentes, mas deve ser caracterizada unicamente como a atualidade do fundamento dos possíveis enquanto possíveis e dos existentes enquanto existentes.

Admitindo que Leibniz teria concebido a distinção que deve ser introduzida na atribuição-limite de existência a Deus e na atribuição de existência (considerada segundo as noções que entram em sua definição real) ao mundo, voltemo-nos para a última das considerações que merecem ser examinadas. Ela consiste na questão sobre a suficiência dos argumentos apresentados para a prova de que Deus é de algum modo. Cumpriria averiguar se a reunião das perfeições pode de fato constituir uma totalidade. A suspeita relativamente à suficiência da prova pode ser melhor compreendida se se considera a relação de Deus, como o conjunto de perfeições, às possibilidades que estas fundamentam vis-à-vis certas exigências que o espaço geométrico, entendido como constituído pelos pontos matemáticos, deve absolutamente satisfazer para ser o lugar onde se podem traçar absolutamente todas as infinitas formas e grandezas geométricas. Conforme já foi abordado anteriormente, o espaço geométrico, justamente por ser o lugar das formas e grandezas geométricas possíveis, não pode constituir um todo, isto é, não pode ser concebido propriamente como uma unidade. Pois

---

[68] *Grua*, p. 325 (C).

se assim fosse, uma forma ou grandeza possível em si mesma se tornaria impossível em virtude da limitação imposta pela unidade ou forma do espaço. A valer para Deus o que deve ser admitido relativamente ao espaço geométrico, Sua então pretensa prova *a priori* padeceria do seguinte defeito: ela suporia algo que de modo algum pode ser admitido, a saber, que o conjunto das perfeições possa perfazer um real todo.

Leibniz evidentemente não pode admitir a procedência de uma tal suspeita; quer dizer, ele não pode aceitar que a analogia pretendida entre o espaço geométrico e o fundamento das possibilidades, isto é, Deus, tenha por conseqüência que este último não seja um verdadeiro todo. Porque supor que as perfeições não constituam uma totalidade é supor mais do que é preciso para tornar inteligível a existência do mundo. E a dificuldade relativamente a esta suposição, por assim dizer, "a mais", não se esgotaria no fato de que ela não poderia ser justificada ou provada; essa dificuldade seria muito mais séria, pois a suposição de que as perfeições não constituam um todo mostra-se contrária à própria exigência da suposição de algo como Deus, quer dizer, ela é inconsistente com a própria pretensão de conferir inteligibilidade à existência.

A recusa de que o espaço geométrico constitua um todo reside em que noções como "o polígono maior de todos os polígonos" ou "o polígono menor de todos os polígonos" são noções que envolvem contradição: para toda grandeza geométrica, é sempre possível construir uma maior ou menor, e isso ao infinito, sem qualquer limite. É por esta razão que, sendo o espaço geométrico o lugar das formas, e os pontos neste espaço os elementos a partir dos quais tais formas podem ser traçadas, o espaço é concebido não como um todo, mas como algo que deve se prolongar tanto quanto é preciso para contemplar o aumento ao infinito, sem limite, das grandezas geométricas. E, correlativamente, os pontos neste espaço devem poder ser concebidos tantos e tão pequenos quanto é preciso para preenchê-lo de tal sorte que todas as ilimitadamente infinitas grandezas geométricas possíveis (sejam elas concebidas em progressão ascendente ou descendente relativamente à sua grandeza) possam ser admitidas como construtíveis no referido espaço. No que se refere aos possíveis, a situação é completamente outra. A necessidade de se supor algo como Deus (enquanto a totalidade das perfeições) reside na necessidade de que a existência deste, antes que de outro mundo possível qualquer, seja compreendida. Conforme já foi suficientemente discutido, a compreensão da existência do mundo requer a suposição de que tal mundo tenha sido estimado, corretamente, por uma vontade perfeitamente boa e infalível, como o melhor mundo possível. Dizendo de outro modo, a necessidade da existência deste mundo residiria em que ele é fruto da vontade de um ser supremo, e isso porque se revelou o melhor mundo possível.

O critério para a estimação dos mundos possíveis, a seu turno, reside no grau de perfeições que tais mundos encerram. O melhor mundo é aquele que encerra um *maximum* de perfeições, e nenhum mundo possível pode ser admitido que vá além deste *maximum*. Assim, ao contrário das grandezas geométricas, que podem ser concebidas sempre maiores umas que as outras, e isso ilimitadamente ao infinito, os mundos, para Leibniz, não podem ser concebidos como aumentáveis em perfeição ilimitadamente ao infinito. É claro que isso não quer dizer que os graus de perfeição dos mundos possíveis não sejam infinitos. Com efeito, uma infinidade de mundos possíveis distinguíveis quanto ao seu grau de perfeição pode ser admitida sem dificuldades. O que não pode ser admitido é que não haja um grau *maximum* de perfeições para um mundo possível. Pois isso tornaria impossível que houvesse o melhor mundo possível; tornaria, por via de conseqüência ininteligível que um mundo qualquer existisse, isto é, tornaria ininteligível a própria existência:

> "Não se trata portanto de uma criatura, mas do universo, e o adversário será obrigado a sustentar que um universo possível pode ser melhor que o outro ao infinito*; mas é no quê se enganaria, e é o que ele não poderia provar. Se esta opinião fosse verdadeira, seguir-se-ia que Deus não teria produzido nenhum [universo]; pois Ele é incapaz de agir sem razão, e isso seria até mesmo agir contra a razão. É como se imaginássemos que Deus tivesse decretado fazer uma esfera material sem que houvesse nenhuma razão para fazê-la de tal ou tal grandeza. Este decreto seria inútil, ele traria consigo o que impediria seu efeito"[69].

O *maximum* de perfeições que constitui o grau máximo para que um mundo possível seja tal impõe-se, sabemos, a partir da necessidade de se distinguir possibilidade e existência: se todos os possíveis existissem, ou pudessem existir, então nenhuma diferença logicamente relevante poderia haver entre possibilidade e existência, o que já foi recusado. A estipulação de um grau *maximum* de perfeições compatível com a existência, a qual é condição da própria inteligibilidade de que um mundo exista antes que outro *supõe*, portanto, que um *maximum* também possa ser determinado às perfeições enquanto possíveis. Com efeito, se as perfeições se estendessem ilimitadamente ao infinito como os pontos no espaço e o próprio espaço, nenhuma necessidade haveria de se estipular um *maximum* de perfeições compatível com a existência. Pois sempre se poderia pretender um conjunto de perfeições ainda maior que o então suposto maximum de tal sorte que pudesse vir à existência sem que isso afetasse a relação entre possibilidade e existência. Com efeito, em tais circunstâncias, sempre seria possível, quer dizer, correto, pensar um conjunto ainda maior de perfeições que aquele

---

[69] *Teodicéia*, II, § 196. *"Alguém dirá que é impossível produzir o melhor, porque não há nenhuma criatura perfeita, e é sempre possível produzir uma que seja mais perfeita" (Id., § 195).

existente, e maior tanto quanto é preciso para preservar o estatuto lógico da diferença entre possibilidade e existência.

Justifica-se assim a afirmação feita anteriormente: de que a suposição que as perfeições se estendam ilimitadamente ao infinito, além de ser injustificável, é mesmo contraditória com aquilo que tornou necessário supor algo como um ser perfeitíssimo. Não apenas nenhuma razão há para supor tal coisa - se é necessário admitir um *maximum* de perfeições constituindo os mundos possíveis, nenhuma razão há que se pretenda multiplicar as perfeições para além do que é suficiente para satisfazer as condições lógicas da diferença entre possibilidade e existência – como ainda esta suposição torna inócua a própria necessidade de se supor algo como Deus; pois inviabiliza a pretensão de conferir inteligibilidade à existência.

Melhores formas e milagres

Leibniz mostra-se persuadido de que a certeza da causalidade divina do mundo não se limitaria a encerrar as condições da inteligibilidade da existência deste mundo. Ele considera ainda que, com base nela, seria também legítimo pretender justificar certas postulações, tanto de cunho moral quanto científico[70]. No que concerne à moral, Leibniz acreditaria que a convicção de que este seria o melhor mundo possível nos asseguraria de que seria também o mais justo, o mais conforme aos preceitos que podemos inferir *a priori* pela aplicação da nossa razão à reflexão sobre o que é moralmente louvável ou reprovável, sobre o que o homem bom – cujo comportamento nós, pelo uso da nossa razão, podemos conhecer - deve ou não deve fazer. Ele parece mesmo persuadido de que neste mundo reinaria efetivamente a suprema justiça, de tal sorte que nenhuma ação deliberadamente má ficaria impune e nenhuma boa intenção na ação deixaria de ter reconhecido o seu valor[71]. No que concerne ao conhecimento da natureza, Leibniz acreditaria que este seria, dentre todos os mundos possíveis, aquele que encerraria entre a riqueza dos fenômenos e as leis da explicação destes, a melhor correlação entre quantidade e simplicidade[72]. Aliás, mais precisamente, Leibniz acreditaria que neste mundo, para todos os fenômenos vigorariam as leis mais simples, de sorte que tudo na natureza seguiria o curso que constitui a via mais simples ou a mais determinada[73]. É certo que cada uma dessas postulações deve encontrar uma justificação, que poderia ser revelada por um exame mais aprofundado das teses filosóficas de Leibniz sobre a

---

[70] Ver *Discurso de metafísica*, §1.
[71] Ver *Discurso de metafísica*, §37.
[72] *Discurso de metafísica*, §6.
[73] *Teodicéia*, II, §208.

moral, a justiça, e as ciências da natureza. Para os propósitos da presente investigação, basta mencionar a respeito a afirmação genérica de que

> "…pode-se dizer que aquele que age perfeitamente é semelhante a um excelente geômetra, que sabe encontrar as melhores construções de um problema; a um bom arquiteto que arranja seu lugar e o fundo destinado ao edifício da maneira mais vantajosa, não deixando nada de chocante, ou que seja destituído da beleza da qual é suscetível; a um bom pai de família, que emprega seus bens de sorte que não haja nada de inculto nem de estéril; a um hábil maquinista que faz seu efeito pela via menos embaraçosa que se possa escolher; e a um sábio autor, que encerra mais realidades no menor volume que pode"[74].

O fato de que a máxima racionalidade que rege o mundo deva poder ser aplicada a todos os aspectos sob os quais este mundo pode ser considerado não significa que tal aplicação se dê sempre da mesma maneira. Em moral, por exemplo, Leibniz crê que a máxima racionalidade do mundo não se distribui uniformemente às suas partes, o que se confirma efetivamente pelo mal e pelo pecado, que viria da imperfeição das criaturas racionais[75]. Ele restringe a máxima racionalidade nesse âmbito apenas à consideração da perfeita justiça divina, que asseguraria punição e recompensa a todos os agentes na proporção exata do seu merecimento[76]. E pondera que, do ponto de vista da moral, nem sempre o que é bom no todo é bom também em suas partes, e em geral é preciso seguir um caminho sinuoso para se chegar ao melhor resultado[77]. No que tange às ciências da natureza a aplicação do postulado da máxima racionalidade do mundo, acredita Leibniz, faz-se de outra maneira. Ele pondera que o que não vale sob o aspecto qualitativo vale sob o aspecto quantitativo, isto é, que seria legítimo aplicar distributivamente, para o conhecimento das leis da natureza, a postulação de que o mundo é regulado pelas leis mais perfeitas e mais racionais. Esta aplicação distributiva daquela postulação permite que adote, para a investigação nas ciências naturais, algo a que ele se referiria como um método: o "método *de maximis aut minimis praestantibus*" ou "*de formis optimis*". Ele o justifica da seguinte maneira:

> "O que me parece mais belo nesta consideração é que este princípio da perfeição, ao invés de limitar-se somente ao geral, desce também ao particular das coisas e dos fenômenos, e que aí se dá mais ou menos como no Método *de Formis Optimis*, quer dizer, *maximum aut minimum praestantibus*, que introduzimos na Geometria além do antigo método *de maximis et minimis quantitatibus*. Pois este melhor dessas formas ou figuras não se encontra somente no todo, mas ainda em cada parte, e mesmo ele não seria

[74] *Discurso de metafísica*, §5.
[75] *Teodicéia*, I, § 28. E GP II, p. 136.
[76] *Discurso de metafísica*, §37.
[77] *Teodicéia*, II, §211. "Tomás de Aquino entreviu essas coisas quando disse: '*Ad prudendem gobernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut facienda augmentum bonitatis in toto*' (Tom. *Contra gent*., lib. 2, c, 71)" (Id., §214).

o bastante no todo sem isso. Por exemplo, se na linha da mais curta descida entre dois pontos dados, tomamos dois outros pontos arbitrariamente, a porção desta linha interceptada entre eles é ainda necessariamente a linha da mais curta descida a seu respeito. É assim que as menores partes do universo são reguladas segundo a ordem da maior perfeição; de outro modo o todo não o seria"[78].

As razões de Leibniz para pleitear a legitimidade do método são evidentes. Os instrumentos de que dispomos, em um certo estágio de conhecimento do mecanismo da natureza, nem sempre são suficientes para nos permitir desvendar todos os fenômenos que se apresentam pela experiência. Em casos onde uma tal insuficiência se manifesta, o método das melhores formas pode indicar os procedimentos a partir dos quais a regularidade dos referidos fenômenos se explicita[79]. Nesses casos, antes que insistir na via das causas eficientes, em que a empreitada não poderia ser coroada de um sucesso absoluto, melhor seria se contentar com aquela das causas finais, a qual permitiria uma exposição mais clara e, por via de conseqüência, mais satisfatória dos resultados da investigação[80]. A certeza de um finalismo do mundo, quer dizer, a certeza de que a regularidade do mundo responde a uma demanda de perfeição que justifica a sua existência - não obstante não possa assegurar àqueles resultados a mesma necessidade que terão quando, com o progresso da ciência, for-nos finalmente possível desvendar as leis do mecanismo dos fenômenos -, conferiria racionalidade, quer dizer, uma necessidade moral, às regras e conclusões estabelecidas mediante aquele método.

---

[78] GP VII, pp. 272-273. "O que engana nesta matéria é, como já observei, que se é levado a crer que o que é o melhor no todo, é o melhor possível em cada parte. Raciocina-se assim em geometria, quando se trata *de maximis et minimis*. Se o caminho de A a B, que se propõe, é o mais curto possível, e se esse caminho passa por C, é preciso que o caminho de A a C, parte de primeiro, seja também o mais curto possível. Mas a conseqüência da *quantidade* à *qualidade* nem sempre vai bem, não mais que aquela que se tira dos iguais aos semelhantes…
'Esta diferença entre a quantidade e a qualidade aparece aqui no nosso caso. A parte do menor caminho entre duas extermidades, é também o mais curto caminho entre as extermidades desta parte; mas a parte do melhor todo não é necessariamente o melhor que se poderia fazer desta parte, visto que a parte de uma bela coisa nem sempre é bela, podendo ser tirada do todo, ou tomada no todo, de uma maneira irregular. Se a bondade e a beleza consistissem sempre em algo de absoluto e uniforme, como a extensão, a matéria, o ouro, a água, e outros corpos supostos homogêneos ou similares, seria preciso dizer que a parte do bom e do belo seria bela e boa como o todo, visto que ela seria similar ao todo; mas não é assim nas coisas relativas" (*Teodicéia*, II, §212 e §213).
[79] GP VII, p. 273. *Discurso de metafísica*, §22.
[80] "Ora, ocorre que os antigos e Ptolomeu dentre outros já tinham se servido desta Hipótese do caminho mais fácil do raio que cai em um plano, para dar a razão da igualdade dos ângulos de incidência e de reflexão, que é o fundamento da Catóptrica. E é por esta mesma Hipótese que o Sr. Fermat deu razão da lei da refração segundo o seno ou (enunciando por um outro viés com Snelius) segundo as secantes. Mas o que é mais, eu não duvido em absoluto que esta lei não tenha sido primeiramente encontrada por este meio. Pois sabe-se que Wilibrod Snellius, um dos maiores geômetras do seu tempo e muito versado nos métodos dos antigos, foi seu inventor, tendo mesmo composto uma obra, que não foi publicada por causa da morte do autor, mas como ele o havia ensinado a seus discípulos, todas as aparências são de que o Senhor Descartes tendo vindo à Holanda pouco depois e sobre essas coisas mais curioso que ninguém, o teria aprendido. Pois a maneira como tentou dar razão pelas eficientes ou pela composição das direções à imitação da reflexão das bolas sendo extremamente forçada, e não suficientemente inteligível, para mais não dizer aqui, mostra bem que é um raciocínio que encaixado depois artificialmente à conclusão, e que não havia sido encontrada por esse meio. De sorte que é de se crer que não teríamos tido tão cedo esta bela descoberta, sem o método das causas finais" (GP VII, p. 274).

Essas considerações respaldam a suspeita de que a história das descobertas de Leibniz, a história de suas invenções, nem sempre possa ser contada pela via que se procurou seguir aqui, a saber, aquela de suas justificações: aquela que se pauta por um encadeamento de teses decorrentes de determinadas opções filosóficas assumidas pelo autor. É bem pouco provável que a ordem da justificação das teses leibnizianas coincida com a ordem das suas descobertas. É de se pensar, por exemplo, que, antes que se persuadir da realidade de um ser sumamente perfeito pelas razões que aqui se propôs, Leibniz jamais tenha colocado em dúvida uma tal realidade. Pelas razões que aqui se propôs, a necessidade de Deus decorreria de determinadas considerações sobre a noção de infinito e a tentativa de compatibilizar a diferença lógica entre essência e existência com a natureza da verdade. Desse ponto de vista, a fé em Deus deveria se posterior no mínimo à grande descoberta matemática de Leibniz, já que seria a partir de suas reflexões sobre o fundamento do cálculo que ele chegaria ao amadurecimento de suas concepções sobre o infinito e das relações deste com a diferença lógica entre essência e existência. Ora, se levamos em conta o que podemos saber da datação dos trabalhos do autor, facilmente verificamos que a crença em Deus é bastante anterior à própria incursão do filósofo na matemática e na geometria. Para mencionar apenas um exemplo, Leibniz redigiria sua *Confessio Naturae contra Atheistas*, um texto de conteúdo eminentemente moral e religioso, em 1668; quatro anos antes, portanto, da ida a Paris que lhe permitiria introduzir-se no estudo das ciências exatas.

A suspeita se reforça ainda mais se lembramos que a primeira ocorrência de uma formulação que se poderia considerar acabada do princípio de continuidade encontra-se em um trabalho de física, escrito em 1678; depois, portanto, da grande descoberta matemática de Leibniz, mas seis anos antes de sua publicação[81]. A formulação aparece em um contexto que, como assinala M. Fichant, "não é aquele da argumentação refutativa, mas de uma lógica da invenção em que o campo das soluções verdadeiras é balizado de antemão antes da obtenção das fórmulas particulares. Nisso ele remete à *ars inveniendi* tanto quanto, e mesmo antes que à *ars judicandi*"[82]. Isso torna plausível pretender que, ainda que Leibniz tenha na ocasião já chegado a uma clara formulação de sua resolução dos paradoxos do contínuo geométrico, seria pouco provável que a transposição disso para o domínio da dinâmica tenha sido assegurado por alguma outra justificativa além daquela de que "Deus age em perfeito geômetra"[83]. De resto, nada nos garante de fato que antes da publicação da *Nova methodus*,

[81] A *Nova Methodus* seria publicada nas *Acta Eruditorum* de outubro de 1684.
[82] *La réforme de la dynamique*, p. 217.
[83] GP III, p. 52.

Leibniz tenha se acreditado livre dos labirintos do contínuo. Efetivamente, as objeções que enfrentaria e que o obrigariam a dar-nos a conhecer suas justificações para o princípio de continuidade seriam evidentemente posteriores à própria publicação do *Nova methodus*. E se é pouco provável que elas tenham sido o único motor das tentativas de apresentar aquelas justificações (afinal Leibniz é um filósofo), é bem crível que, durante o período de descoberta, ele tenha se contentado com argumentos de cunho moral, e que tenha precisado ainda de algum tempo para estabelecer suas descobertas, segundo a ordem imposta pela *ars judicandi*.

Paralelamente à consideração das diferenças que devem ser esperadas relativamente à ordem em que o sistema leibniziano pode ser exposto segundo se toma as vias, respectivamente, da *ars inveniendi* e da *ars judicandi*, deve-se considerar ainda um terceiro aspecto - este remetendo antes à personalidade do nosso autor - o qual interviria em uma investigação do que se poderia considerar uma evolução do seu pensamento. Se, com respeito a Leibniz, alguma afirmação de Russell há à qual se subscreveria *verbatim* aqui, tal afirmação seria a de que aquele geralmente necessitaria, para escrever, "de um estímulo imediato, de algum incentivo próximo e urgente. Para agradar a um príncipe, para refutar um filósofo rival, ou para fugir às censuras de um teólogo, não recuava diante de trabalho algum. A esses motivos devemos a *Teodicéia*, os *Princípios da natureza e da graça*, os *Novos ensaios* e as *Cartas a Arnauld*"[84]. Aos exemplos oferecidos por Russell, poderia ser acrescentado ainda um outro incentivo à redação. Trata-se daquele suscitado pelo grande empenho de Leibniz em conciliar católicos e protestantes, na convicção de que as disputas entre eles seriam animadas antes por incompreensões doutrinais que por uma suposta incompatibilidade de princípio entre as religiões[85]. A este empenho poderia ser associado o *Discurso de metafísica*, com o *commercium epistolicum* com Arnauld. A obstinação em insistir na discussão com o teólogo cartesiano, a despeito das explícitas manifestações de desagrado por parte deste, pode ilustrar o quão importante aquele estimaria a conciliação de católicos e protestantes.

O afã em discutir e persuadir o adversário ou, de maneira geral, o intelocutor, não se refletiria na mera disposição ao trabalho de redigir. Ele também se refletia no estudo dos argumentos apropriados, isto é, na escolha cuidadosa dos argumentos, de acordo com os temas que mais sensibilizariam o interlocutor ou o público visado. A respeito, vale observar com Russell que "este desejo de persuasão deve estar sempre na mente do leitor de Leibniz, pois ele conduz o filósofo a dar maior relevo aos argumentos mais populares e sugestivos, em prejuízo das razões mais sólidas por ele abordadas em obras mais obscuras. E por esta razão

[84] *A filosofia de Leibniz*, I, §1.
[85] Ver a respeito, G. W. Leibniz, *Escritos de Filosofia Juridica y Politica*, Cap. V.

encontramos freqüentemente a melhor exposição de suas idéias sobre determinado assunto em pequenos trabalhos descobertos entre seus manuscritos e publicados pela primeira vez por estudiosos modernos, como Erdmann ou Gerhardt. Nestes trabalhos encontramos, regra geral, muito menos retórica e muito mais lógica do que nos manifestos dados a público, os quais dão uma idéia extremamente incorreta de sua profundidade e discernimento filosóficos"[86].

A conseqüência dessas peculiaridades para a filosofia leibniziana é a grande oscilação com que, ao longo do tempo, Leibniz apresenta e justifica suas teses. No que concerne ao princípio de continuidade, por exemplo, ele ora pleiteia ao princípio uma validade cuja violação implicaria ininteligibilidade, ora lhe pleiteia uma validade cuja violação comprometeria apenas a perfeição divina. Em 1692, em suas *Animadversiones* contra os princípios de Descartes, Leibniz declara que uma violação do princípio de continuidade seria um absurdo[87]. Quatro anos mais tarde situaria o princípio dentre os princípios arquitetônicos da razão, isto é, aqueles cuja violação implicaria meramente imperfeição. Finalmente, já no início do século seguinte, Leibniz voltaria às declarações de que o princípio seria portador de uma necessidade geométrica. As argumentações leibnizianas em favor da harmonia pré-estabelecida oferecem outro exemplo notável dessas oscilações. E é compreensível que assim seja; com efeito, se lembramos o que aqui se estimou constituir as condições de justificação daquela "hipótese", reconhecemos que dificilmente se poderia compreender o seu estatuto no interior da filosofia leibniziana sem uma compreensão satisfatória da grande descoberta matemática do filósofo. É bastante crível que seja justamente o reconhecimento de que os temas aí envolvidos não seriam facilmente compreensíveis a todos o que teria conduzido Leibniz a preferir, nas obras que destinava à divulgação, recorrer a expedientes teológicos para justificar sua harmonia pré-estabelecida. Embora ocasionalmente afirme que estima sua tese como demonstrada, Leibniz geralmente a respalda no argumento de que, além de possível, ela seria dentre todas a mais digna da glória de Deus[88]. Um terceiro exemplo merece ainda ser mencionado. Trata-se dos argumentos de Leibniz relativamente à natureza do espaço e do tempo. Se comparamos as reflexões feitas em trabalhos como os *Initia rerum mathematicarum metaphysica*[89] e a *Caracteristica geometrica* com aquelas que se lêem nas

---

[86] Id., ibid.

[87] *Segunda parte*, *ao artigo (49)* – GP IV, p.378.

[88] "Depois disso não creio que eu tenha necessidade de provar mais nada, a não ser que se queira que eu prove, que Deus tem tudo o que é preciso para poder se servir desse cuidadoso artifício, do qual vemos até mesmo amostras entre os homens, à medida em que são pessoas hábeis. E supondo-se que Ele o possa, vê-se bem que é a mais bela via, e a mais digna Dele. É verdade que tenho disso outras provas, mas elas são mais profundas, e não é necessário alegá-las aqui" (GP IV, p. 501. Ver também GP IV, pp. 484 - 486; GP II, pp.94 – 95; *A monadologia*, §59).

[89] GM VII, pp. 17-29.

cartas a Clarke, observamos que nesse domínio os argumentos teológicos somam-se aos especulativos resultando em uma profusão e riqueza das quais o filósofo não exageraria em se gabar[90].

Tais oscilações não seriam sem conseqüências. Conforme assinala M. Dascal[91], na esteira de Michel Serres[92], elas na verdade possuem uma dupla face. Por um lado, elas abrem, por assim dizer, uma variedade de vias de acesso à filosofia de leibniziana, quer dizer, permitem que se aborde essa filosofia a partir de diferentes aspectos. Por outro lado, elas revelam-se verdadeiras armadilhas para o leitor incauto, pois escondem o perigo de conduzir a confusões e a enganos relativamente às condições de fundamentação e justificação das teses do filósofo. Para dar alguns exemplos, poderíamos mencionar a consideração de alguns intérpretes, como por exemplo F. Duchesneau[93] e M. Alcoba[94], de que Leibniz não ambicionaria para seu princípio de continuidade outro estatuto que aquele de um princípio arquitetônico da razão: um princípio cuja necessidade teria uma dimensão exclusivamente moral, quer dizer, estaria fundado na postulação deste mundo como o melhor mundo possível. Um outro exemplo poderia ser encontrado na convicção manifestada por H. Ishiguro de que a *Teodicéia* seria o trabalho intelectual por excelência em que Leibniz se dedicaria à discussão do problema das modalidades. Se por um lado não é correto afirmar que na *Teodicéia* ele faça afirmações nas quais não acredita, é certo que o modo como aí aborda as modalidades visa antes solucionar a dificuldade de se compatibilizar onisciência divina e contingência que propriamente explicar a diferença lógica entre necessidade e contingência. Aliás, é preciso assinalar que na *Teodicéia* tal diferença seria antes pressuposta que propriamente discutida. De resto, como é comum nos trabalhos de divulgação, os argumentos da *Teodicéia* não contam entre aqueles argumentos leibnizianos que se poderia considerar os mais acurados e em consonância com as exigências dos lógicos e dos filósofos. Antes que isso, eles estariam mais voltados a deleitar a inteligência das princesas[95] - o que levaria G. Friedmann a ponderar que "a *Teodicéia*, por suas falhas de composição e em muitas páginas impregnada de uma

---

[90] GP VII, pp. 363 - 364.
[91] "À ordem unilinear das razões que caracteriza a filosofia de Descartes, Leibniz substitui a idéia de uma ordem multilinear, em rede (Serres, 1968, 13,18, *passim*). Essas características do sistema e das obras de Leibniz causam sem dúvidas dificuldades suplementares ao comentador. Não reconhecê-las, todavia, pode ser fatal. Como bem o mostrou Serres, expor o sistema de Leibniz e no todo ou em parte, é colocar às claras sua estrutura em rede, percorrendo a multiplicidade de ordens que a caracterizam" (*La sémiologie de Leibniz*, p. 7).
[92] *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. PUF, Paris, 1968.
[93] *Leibniz on the Principle of Continuity*.
[94] *La lei de la continuidade en G. W. Leibniz*.
[95] Ver carta a Burnett - GP III, p. 321.

certa vulgaridade mundana, traz a marca dos entretenimentos de salão que foram sua origem e do meio para o qual foi escrita"[96].

Antes de concluir essas observações, é interessante abordar aqui um assunto a poder constituir mais uma das inúmeras armadilhas criadas pelas oscilações com que se depara na leitura de Leibniz. Trata-se dos argumentos contra os milagres. Para melhor examinar a questão, rememoremos com mais detalhe o que já se mencionou constituir a caracterização aceita por Leibniz de milagre. Para o filósofo, um milagre não se limitaria a ser um evento extraordinário, quer dizer, único ou raro, evento que, por definição, somente poderia ser explicado por apelo a uma intervenção direta de Deus na série causal do mundo (Deus sendo a *causa eficiente plena* do evento enquanto um fenômeno). Para o filósofo, a última formulação – relativa à suposição de Deus como intervindo diretamente no curso dos eventos – seria suficiente para caracterizar a natureza do milagre. Conforme já foi observado, ainda que algo fosse corriqueiro, deveria ser considerado milagroso se sua compreensão dependesse do apelo à ação direta de Deus, quer dizer, se ele unicamente pudesse ser compreendido mediante a suposição de uma causa eficiente que ultrapassasse aquela que pode ser inteligivelmente concedida às criaturas: "o caráter dos milagres, tomados no sentido mais rigoroso, é que não se poderia explicá-los pela natureza das coisas criadas"[97].

Nos trabalhos de divulgação, a recusa de Leibniz vem geralmente acompanhada de argumentos relativos à natureza da vontade do Criador: um mundo em que milagres fossem necessários ou possíveis seria um mundo pouco digno da perfeição que se deve pretender à obra divina[98]. Uma tal justificação é facilmente compreensível. Afirmar que a impossibilidade do milagre teria outraz razões além das teológicas, razões relativas à própria natureza das possibilidades, seria não apenas pouco sagaz - considerando o já mencionado afã de persuadir -, mas seria mesmo atentar contra a própria segurança. Com efeito, um raciocínio contra o milagre fundado em motivos atinentes exclusivamente à filosofia da lógica, além da pouca receptividade por parte dos teólogos e dos religiosos de uma maneira geral, seria facilmente entendido como uma heresia, uma ameaça à onipotência divina. O que, à época vivida por Leibniz, não teria exatamente a mesma repercussão ou as mesmas conseqüências que teria nos nossos dias (ao menos em países cristãos).

---

[96] *Leibniz et Spinoza*, p. 247.
[97] *Teodicéia*, II, §207.
[98] "Mas o próprio Deus, dir-se-á, não poderia portanto nada mudar no mundo? Seguramente Ele não poderia neste momento mudar, a não ser Sua sabedoria, visto que Ele previu a existência deste mundo e do que contém, e mesmo visto que tomou esta resolução de fazê-lo existir: pois Ele não poderia se enganar, nem se arrepender, e não pertence a Ele tomar uma resolução imperfeita que contemplasse uma parte, e não o todo" (*Teodicéia*, I, §53).

Isso estando dito, é preciso considerar que, ainda que as afirmações leibnizianas respaldem a suspeita de que a recusa de milagres se fundaria unicamente na postulação do mundo existente como o melhor mundo, é preciso averiguar, face às considerações feitas anteriormente, se tal seria a única razão que Leibniz pode ver para recusar o milagre. Conforme já deve estar claro a esta altura, e aliás já foi indicado anteriormente, os milagres, tais como foram caracterizados, são incompatíveis com o tratamento das proposições existenciais como proposições essenciais no infinito. Com efeito, esse tratamento baseia-se na suposição de que toda verdade existencial se presta à análise de tal maneira que essa verdade se deixe explicar, ainda que não exaustivamente, pela análise dos termos. Ora, a suposição de uma intervenção direta de Deus no ordenamento causal do mundo significaria que, ou bem as noções aparecendo na análise de uma verdade existencial não teriam nenhuma relação de simbolização para com os elementos indentificados como causas do evento que aquela verdade simboliza[99], ou bem que a análise de uma verdade existencial conduziria, em um número finito de passos, às noções descritivas das condições-limite de inteligibilidade dos existentes, ou, enfim, que uma verdade existencial seria inanalisável, de tal maneira que seria preciso, para compreender tal verdade, recorrer a um expediente por assim dizer "extra analítico" que encerrasse as condições de sua explicação.

Desnecessário elencar as razões por que nenhuma dessas três hipóteses pode ser aceita. A primeira é contrária ao que já se admitiu relativamente às relações que devem ser reconhecidas entre os papéis de significação e simbolização dos símbolos em geral. Já foi suficientemente discutido anteriormente que, em virtude das relações de simbolização e significação do símbolo, aquelas noções apresentando a definição real de algo simbolizam sempre aquilo que é reconhecido como causa do definido (simbolizado). De modo que a ocorrência deste é sempre precedida daquela dos elementos simbolizados pelas noções que apresentam sua definição real. Ora, um milagre, admitidas as circunstâncias expostas na primeira alternativa, significaria que algo ocorre, que é simbolizado por um nome, o qual não poderia ser colocado em uma relação de identidade com aquelas noções admitidas como apresentando sua definição causal. Pois, para preservar a suposição da intervenção divina no curso do mundo, seria necessário admitir que o que, por definição (causal), seria a causa do evento não poderia ocorrer: a proposição existencial descrevendo o evento seria verdadeira, mas aquela proposição existencial que, por definição (causal) deveria ser admitida verdadeira, já que equivalente à primeira, deveria ser falsa. Ora, visto que isso fere o que já foi assumido

[99] Tais noções se refeririam a estados e a eventos do próprio mundo, antes que a uma causa extra-mundana do acontecimento simbolizado pela verdade em questão.

e suficientemente discutido, deve ser recusado. A terceira hipótese é contrária à própria natureza da verdade. Se toda verdade é tal que é ou bem idêntica ou bem admitida como redutível a uma identidade, a suposição de uma verdade existencial – e, por via de conseqüência, não idêntica – seja inanalisável é inadmissível. Pois não sendo analítica, seria um contra-exemplo ao que já foi acatado como universalmente válido: que toda verdade encerra nas condições de sua analisabilidade as condições de sua inteligibilidade. A segunda hipótese é contrária às condições de preservação da diferença entre essência e existência. Conforme já foi suficientemente discutido, uma causa extramundana dos existentes unicamente pode ser admitida como uma condição-limite satisfazendo as exigências da noção intensional de verdade de modo a assegurar a contingência da existência. A suposição de que uma noção apresentando um existente pudesse se resolver naquela apresentando um ser necessário fora do mundo seria contrária à exigência de que todas as noções contingentes sejam analisáveis em outras noções contingentes, e assim sucessivamente ao infinito. No caso em que uma noção de um existente se resolvesse exaustivamente naquela relativa a Deus, ou bem este deveria ser contingente - e, por via de conseqüência, analisável ao infinito - a fim de contemplar as exigências relativas à contingência daquele, ou bem o existente seria necessário, quer dizer, compartilharia com Deus a mesma necessidade que se deve conceder a este - já que a noção do existente se inferiria daquela do Ser necessário ou necessariamente existente. Ora, a suposição de uma criatura que fosse um existente necessário fere as condições lógicas de distinção entre necessidade e contingência. A suposição de Deus como um ser contingente torna inócuas as próprias razões para se admitir algo como Deus: a condição da inteligibilidade da existência dos existentes é que um ser necessário haja cuja vontade encerre as razões da compreensão *a priori* da referida existência.

Poderíamos ser tentados a concluir dessa exposição que certas afirmações de Leibniz seriam simplesmente falsas; que, em virtude de determinadas circunstâncias, ele teria declarado defender ou estar de acordo com coisas com as quais não concordaria realmente. Assim, por exemplo, a idéia de criação continuada, isto é, da conservação divina da nossa existência, que Leibniz declara anuir[100], seriam exemplos de "falsidades" do gênero. Com efeito, intrínseca à idéia de criação continuada está a de que Deus poderia ser considerado como a causa ou o fundamento de cada evento a cada momento do tempo. É preciso ponderar contudo que uma tal conclusão não é exatamente correta, e que ela não leva em conta todos os aspectos da questão. Conforme já foi discutido anteriormente, o modo como podemos conceber a possibilidade de que o intelecto divino abarque toda a infinitude envolvida nas

questões de existência, de modo a aceitar que Deus possa determinar o melhor mundo, é supor as qualidades simples a partir das quais Deus compreende intuitivamente as possibilidades. Conforme foi então concluído, a estimação divina pode ser apresentada em termos exclusivamente quantitativos, de modo que Deus determinaria o maior volume de perfeições compatível com a diferença lógica entre possibilidade e existência. Podemos conceber ainda que, ao determinar o volume de perfeições que devem vir à existência, Deus determina e conhece, *ipso facto*, a série de mônadas resultante ou que exprime um tal volume. E o que Ele cria, ao conferir atualidade ao referido volume de perfeições, é essa série de mônadas, com todas as suas percepções – já que então estão dadas as naturezas de cada qual, com seu respectivo ponto de vista.

Que assim deva ser resulta claro se lembrarmos que, ao contrário dos existentes, que, enquanto tais, devem ser admitidos sujeitos à mudança, à geração e à corrupção, as mônadas, como o limite da decomponibilidade e das mudanças dos existentes, não podem mais ser sujeitas ao movimento, nem à geração e nem à corrupção. Elas são imutáveis, e devem ser admitidas tão antigas e tão perenes quanto o próprio mundo. Elas constituem o mundo enquanto tal, e não podem ser alteradas ou aniquiladas sem que o próprio mundo seja aniquilado (enquanto tal). O mesmo deve valer para as perfeições: as condições de identidade de um mundo dependem do volume de perfeições que o constitui[101]. Um mundo não poderia ser alterado em perfeições sem se aniquilar enquanto tal. Isso significa que, ao criar um mundo, Deus cria, em um átimo, seja lá como for, a totalidade de perfeições que o constituem.

O correlato disso para o plano proposicional pode ser expresso como o ato de tornar verdadeira a proposição-limite "*Γ é*" a qual encerra a adição real dos conteúdos proposicionais de todas as verdades existenciais. Isso quer dizer que o que corresponderia, no plano proposicional, ao ato criador seria não tanto o tornar verdadeiro uma pretensa "primeira" verdade existencial que, como já foi discutido anteriormente, não pode ser admitida como

---

[100] Ver por exemplo GP II, p. 168.

[101] Leibniz parece admitir (*Phil., VII, C, 156-157 – OFI*, pp. 430-431) que não apenas a quantidade mas também a distribuição das perfeições poderia se apresentar como critério individualizador para um mundo possível. Na investigação que ora se propõe, esta questão não será examinada. Cumpre apenas notar que, como quer que seja, se o volume de perfeições é suficiente como critério de hierarquização dos mundos segundo seu grau de bondade, mesmo que possam haver mundos que se equivalham quanto à sua bondade, nenhuma outra disposição de perfeições pode haver cuja quantidade se equivalha àquela do melhor mundo. Pois, conforme já foi discutido, não havendo apenas um mundo que seja o melhor mundo, Deus não poderia optar por nenhum. Considera-se aqui este argumento *a posteriori* como suficiente para estabelecer que, como quer que a ordem das perfeições interfira na determinação da individualidade de um mundo, o volume maximal de perfeições compatível com a existência só pode ser satisfeito por uma única ordem de perfeições.

tal[102]. A maneira como melhor poderíamos descrever o ato de criação seria a suposição de um ato único pelo qual absolutamente todas as verdades existenciais fossem tornadas verdadeiras. Caso contrário, quer dizer, supor que ao criar o mundo Deus não tenha conferido verdade a todas as proposições existenciais verdadeiras do referido mundo, seria supor que, não obstante já existisse o mundo, certas mônadas ou certas perfeições ainda não existiriam, as quais seriam supostas como condições daquelas verdades existenciais; o que é contrário ao que foi afirmado logo acima.

Se assim é, é forçoso admitir, desde que se o compreenda *comme il faut*, que, em um certo sentido, é correto afirmar que Deus seja causa ou fundamento de cada uma das verdades existenciais enquanto tais; que, portanto, em um determinado sentido, Deus seja responsável pela conservação das criaturas. É claro que, se entendemos a expressão "causa eficiente" nos termos em que tem sido empregada aqui[103], não podemos atribuí-la a Deus sem levar em conta o modo peculiar como isso pode ser admitido legítimo. Conforme foi visto anteriormente, Deus é suposto como aquilo que encerra em si as condições exaustivas da inteligibilidade da existência do mundo enquanto tal, quer dizer, Ele é suposto como aquilo a que devemos atribuir a causa plena eficiente do mundo. Ora, se, ao criar o mundo, Deus é concebido como aquele que torna verdadeira em um átimo cada uma e todas as infinitas proposições existenciais verdadeiras, então, no limite, é correto afirmar que Deus encerre a causa plena eficiente de cada um e de todos os infinitos existentes na medida e no momento em que vêm à existência. Que Deus é, portanto, aquele que os conserva e de que haurem sua existência. Nesse estrito sentido, torna-se absolutamente correto que Deus aja sobre nós diretamente, que Dele dependa a conservação das criaturas. Mas nesse estrito sentido, essas considerações não contradizem de modo algum o que já foi admitido: que, do ponto de vista da explicação das verdades mediante o procedimento de conhecimento analítico ou *a posteriori*, nada como um milagre pode ser admitido em meio aos eventos do mundo.

---

[102] Conforme já foi discutido, uma pretensa primeira verdade existencial, ou uma primeira seqüência de verdades existenciais é inconsistente com a postulação de que, para absolutamente *toda* verdade existencial, uma outra anterior deve ser admitida a qual encerre em si as condições da explicação da primeira.

[103] Como em geral relativa aos elementos que constituem a definição causal do efeito.

Onisciência e liberdade

Antes de concluir esta investigação, consacremos alguma atenção a determinados aspectos das concepções leibnizianas relativas às conseqüências, para as considerações sobre a justiça divina, da postulação do mundo existente como o melhor mundo. Conforme foi anteriormente mencionado, Leibniz mostra-se acreditar que a certeza de que Deus teria escolhido criar o melhor mundo possível assegura-nos de um exercício absolutamente perfeito da justiça no mundo, o que significaria que os homens seriam recompensados ou punidos por suas ações na exata medida do seu merecimento, quer dizer, na exata proporção de suas boas ou más intenções em cada uma das ações por eles praticadas. Nas páginas que seguem, tentemos examinar o que poderia justificar uma tal crença.

O modo como Deus conhece, repitamos, permite-Lhe um conhecimento *a priori* e exaustivo de todos os existentes. Ao conhecer o volume de perfeições constituindo o mundo, Deus conhece a forma do mundo, isto é, a lei da série que determina um ordenamento específico de certas mônadas. Deus conhece, portanto, a partir das perfeições, cada mônada existente e cada uma de suas infinitas percepções; pois vê, pela relação das perfeições que a constituem à posição que ela ocupa na série, toda a seqüência infinita daquelas percepções[104].

---

[104] Essas considerações permitem-nos finalmente compreender o sentido das palavras de Leibniz na afirmação de que o que existiria efetivamente seriam as mônadas com suas percepções, os corpos sendo apenas meros fenômenos resultantes da interação daquelas. Considerando a existência como pertinente àquilo que é dado na percepção, sabemos, o que existe são precisamente os fenômenos. Acontece que tal caracterização da existência concerne às condições de verificação dos valores de verdade das proposições contingentes, e é pertinente ao tratamento dessas proposições como proposições essenciais no infinito; quer dizer, é específica do conhecimento *a posteriori* do mundo. A definição real da existência, a qual permite, por suposição, que se compreenda as razões da contingência a ela vinculada, concerne à noção de perfeição e remete diretamente à suposição de uma vontade divina e, por via de conseqüência, a um entendimento divino. Ora, um tal entendimento tem como objeto não os corpos, mas as perfeições. E, no caso da existência, isso se traduz, para tal entendimento, no que aqui se denomina as séries de mônadas maximais-compossíveis (compatíveis com a existência). Quer dizer, do ponto de vista da definição real de existência – do ponto de vista da consideração da existência como fruto da escolha de Deus – o que existe são as séries maximais-compossíveis de mônadas, e não os corpos. Os corpos seriam, de fato, apenas indícios das mônadas existentes, os quais constituem as condições mediante as quais se pode, no conhecimento *a posteriori* do mundo, pretender aceder, no infinito, ao seu conhecimento *a priori*, isto é, ao conhecimento das mônadas.

É desnecessário assinalar que as duas caracterizações da existência não são em absoluto, e não podem ser, incompatíveis entre si. Antes pelo contrário, e como já deve estar suficientemente claro, recusar uma delas implica seja na ininteligibilidade seja na ilegitimidade da outra: recusar existência aos fenômenos implica tornar desnecessário supor algo como as mônadas e, por via de conseqüência, algo como uma vontade divina como condição da inteligibilidade da existência. Recusar, ao contrário, que a existência possa ser caracterizada a partir da noção de vontade torna ininteligível a natureza eminentemente contingente daquela. Na verdade, pode-se preservar a formulação leibniziana reconhecendo que, para Leibniz, o que existiria efetivamente seriam as mônadas, enquanto aquilo que Deus decide criar. No entanto, assim como os corpos são resultantes das interações e atividades destas, quer dizer, assim como há uma *solutio continui* entre umas e outros, assim também se pode considerar que a caracterização de existência em termos de percepção é uma resultante, por assim dizer, da definição real de existência. Ou melhor, a caracterização de existência segundo as condições impostas pelo modo de conhecimento *a posteriori* do mundo concorda, de algum modo, com a definição real de existência, que é exclusiva do modo de conhecer o mundo *a priori*. Caso contrário não se poderia conceder caráter objetivo ao conhecimento *a posteriori* do mundo, o que não apenas já foi recusado como também viola o princípio de continuidade.

Esse modo de conhecer divino confere aplicabilidade a uma noção-limite anteriormente mencionada, a saber, de conceito individual. Conforme foi anteriormente discutido, um conceito individual corresponderia à aplicação, para os contingentes, daquela regra que deve valer para as definições de todos os possíveis enquanto tais: que todo possível possui uma definição essencial, isto é, a partir da qual se podem inferir todas as suas demais definições. Um conceito individual seria, para um indivíduo existente, aquela noção a partir da qual se pode ver *a priori* o fundamento da possibilidade deste indivíduo e por aí distingui-lo de todos os demais indivíduos, reais ou possíveis, de sua espécie. Nisso, aquilo que permite esse pretenso conceito individual corresponde ao que proporciona o conhecimento divino da mônada: o conhecimento *a priori* do indivíduo enquanto tal, isto é, do fundamento de sua possibilidade, a partir do qual se pode conhecer e compreender absolutamente todas as suas qualidades.

É claro que a maneira como o conhecimento divino confere aplicabilidade à noção-limite de conceito individual não pode ser concebida como indicando que Deus possui efetivamente um conhecimento conceitual dos indivíduos, como poderíamos equivocadamente suspeitar caso não levássemos em conta o caráter limite da própria noção[105], desconsiderando, por via de conseqüência, a incomparabilidade do conhecimento intuitivo divino com o conhecimento discursivo. A aplicação, por assim dizer, da noção "conceito individual" ao conhecimento divino unicamente pode ser admitida legítima na linguagem do infinito, sob a suposição de que, no infinito, a análise das noções infinitamente complexas a partir das quais representamos os existentes e os possíveis, traria à tona as noções absolutamente simples que estão a fundamento dos possíveis, na medida justamente em que estas são supostas constituir todos os possíveis enquanto tais. Nessa medida, quer dizer, na medida em que, no infinito, um conhecimento *a posteriori* dos contingentes culminaria, por assim dizer, em seu conhecimento *a priori* – sob a suposição da resolução exaustiva, no

---

Pode-se concluir que, não obstante a caraterização da existência subjacente ao conhecimento *a posteriori* do mundo não seja a sua definição real, mas apenas uma caracterização da existência segundo as condições legitimadas pelo princípio de continuidade, não obstante isso, é precisa e unicamente esta caracterização que se pode ter em vista nesse âmbito. As especulações sobre o mundo a partir da definição real da existência concernem a um outro modo de abordar os existentes, que de modo algum pode contribuir para (e nem sequer dizer respeito a) o conhecimento analítico (*a posteriori*) destes. É claro que se pode supor a definição real da existência para formular hipóteses sobre os eventos naturais, segundo os procedimentos pertinente ao princípio das melhores formas. Mas deve-se sempre observar nesse caso as condições estritas em que um tal procedimento é legítimo, bem como o estatuto particular dos seus resultados: tais resultados, pouco importa quantas vezes sejam atestados pela experiência, não podem compartilhar em absoluto o mesmo estatuto que as verdades comprovadas segundo o modo de conhecer *a posteriori*, isto é, segundo as regras das causas eficientes.

[105] Lembremos, o conhecimento conceitual dos contingentes, o qual refere-se às condições de conhecimento *a posteriori* destes, jamais pode proporcionar algo como um conceito individual precisamente em virtude do infinito que tal conhecimento acarreta.

infinito, das noções infinitamente complexas pertinentes ao primeiro naquelas absolutamente simples pertinentes ao outro –, pode-se considerar um procedimento específico do conhecimento *a posteriori*, que é o procedimento por conceitos, como ainda aplicável no caso daquele conhecimento *a priori*. E assim, ainda que isso possa unicamente ser admitido na linguagem do infinito - pois efetivamente o conhecimento divino não é simbólico – nessa linguagem deve não apenas ser admitido mas reconhecido como legítimo e correto.

Essas considerações permitem-nos melhor compreender a passagem que, na sua construção do conceito individual ou completo, Leibniz efetua do plano da predicação para o plano da coisa. Tal passagem, que se encontra claramente apresentada na exposição do §8 do *Discurso de metafísica*, já citada anteriormente, Leibniz a expõe de um modo mais sistemático da seguite maneira:

> "Para que investiguemos a natureza da substância ou seja, do subsistente, deve-se considerar que, se muitos atributos diferentes são ditos de um mesmo sujeito, nenhum deles é um subsistente determinado <*quidam*>, como quente e brilhante, que são ditos em um mesmo momento <*hodie situm*> de um mesmo fogo. Ao passo que o conceito de um subsistente, por exemplo, deste fogo, é aquele que inclui todos aqueles atributos que podem ser ditos do mesmo sujeito, do qual aquele pode ser dito. De modo que um subsistente outra coisa não é que um *termo completo*, ou aquele no qual estão todos os que podem ser atribuídos a ele ou a um a ele idêntico. Por conseguinte, se *B* e *C* e *D* e *E*, etc., são idênticos porque *A* é o mesmo, *A* será uma *substância* ou um termo completo. Segue-se que nada está em um *termo completo* por acidente, ou seja, todos os seus predicados podem ser demonstrados a partir da sua natureza"[106].

A passagem do termo completo ao objeto individual justifica-se pela própria consideração da correlação entre o que se entende por "termo completo" e o que se compreende por "definição essencial". O "termo completo" está, na linguagem do infinito, para os contingentes assim como a "definição essencial" está para as definições cuja consistência pode ser compreendida mediante uma análise finita: um como a outra são supostos fazer compreender *a priori* a possibilidade da coisa. Por outro lado – e aí está precisamente a justificativa para passar do termo ao objeto -, as definições essenciais relativas às possibilidades matemáticas e geométricas não apresentam propriamente objetos individuais. O que apresentam são ainda termos - o que Leibniz consideraria "termos incompletos" -, já que uma condição *sine qua non* para ser um termo completo, qual seja, a de não poder comparecer como predicado em uma proposição, não é por eles satisfeita[107]. Essa incompletude desses termos faz com que

[106] "*Definitionen*" - *Vorausedition*, p. 411.
[107] A possibilidade das figuras geométricas pode ser compreendida *a priori*, mas isso não é suficiente para que tais figuras deixem de ser aplicáveis a vários indivíduos diferentes. Correlativamente a isso, sempre podem haver proposições verdadeiras nas quais o termo "círculo" comparece em posição predicativa, como "o disco tem a forma de um um círculo", "há três círculos neste quadro", etc.

sejam, ainda, termos, o que significa que, ainda que compreendamos a sua possibilidade *a priori*, uma tal compreensão permanece sendo um conhecimento simbólico. Com efeito, o que compreendemos são ainda termos, isto é, o que compreendemos é a possibilidade de que possam comparecer como *predicados* em proposições verdadeiras. Os termos completos (os quais seriam por nós concebidos como corpos e por Deus como mônadas) são supostos apresentar objetos efetivos, existentes, ou mesmo, podemos admitir, meras possibilidades enquanto podemos concebê-los desse modo. Esses termos completos, justamente em virtude de sua unicidade, não compartilham mais com os símbolos a mesma natureza: não obstante possam ser usados como símbolos, é a sua materialidade mesma, a sua singularidade, que é considerada e que lhes confere aquilo de particular e único que, enquanto tal, não pode mais ser um símbolo[108].

Ora, um conhecimento perfeito de um ser assim concebido não pode compartilhar com o conhecimento *a priori* da possibilidade dos termos incompletos a mesma natureza. Conforme se assinalou anteriormente, o que se compreende quando se compreende *a priori* a possibilidade de um termo incompleto é a possibilidade de que compareça no papel de *predicado* em proposições verdadeiras. Ao passo que, quando se compreende *a priori* a possibilidade de um termo completo, compreende-se *ipso facto*, que, enquanto tal, ele não pode em absoluto desempenhar o papel de predicado em uma proposição. Porque aquilo unicamente de que poderia ser predicado já não é mais um nome, quer dizer, já não é mais algo que possa se apresentar como termo-sujeito em uma proposição, mas é a própria coisa designada, o indivíduo. Dizendo de outro modo, a única maneira de tornar aquele termo completo compreensível, isto é, a única maneira de compreendê-lo como símbolo é mediante o conhecimento imediato daquilo que simboliza. É, portanto, mediante a compreensão da relação imediata e, por conseguinte, não arbitrária, de simbolização que mantém com o indivíduo. O modo como o termo completo se associa ao simbolizado revela-se assim exatamente o mesmo que constitui a passagem de um conhecimento de tipo simbólico a um conhecimento intuitivo: o conhecimento de algo como um termo completo envolve o conhecimento intuitivo – e, portanto, imediato – do indivíduo por ele apresentado. Porque a condição da compreensão do termo completo enquanto um símbolo, isto é, a condição do

---

[108] Uma bandeira, vista, por exemplo, na entrada de um edifício público, pode ser considerada seja em sua unicidade – o fato de ser um objeto material distinto de todos os demais objetos materiais existentes no tempo e no espaço – ou sob o aspecto de seu uso como um símbolo (como estando lá para indicar que o edifício abriga um determinado órgão a serviço do Estado), e sob esse aspecto ela compartilha com um sem número de outras bandeiras a mesma natureza. A individualidade da referida bandeira, o seu caráter de ser único, diz respeito ao primeiro aspecto: o fato de ser absolutamente determinado relativamente a todos os demais indivíduos concebíveis enquanto tais.

conhecimento da relação de simbolização que mantém é precisamente aquilo que torna inócuo o próprio símbolo, quer dizer, é aquilo que prescinde do símbolo enquanto tal, que é o conhecimento imediato, intuitivo, da coisa simbolizada: o conhecimento intuitivo do indivíduo. Pode-se dizer, portanto, que, em decorrência da própria infinitude envolvida em algo como um termo ou conceito completo, tal expressão só pode ser admitida na linguagem do infinito. Por unicamente poder ser admitido como designando aquilo que já não pode mais ser concebido como um termo ou conceito, isto é, por unicamente poder ser admitido como pertinente a um modo de conhecimento que já não é mais conceitual ou simbólico, o termo completo compreende-se como uma noção-limite: ele refere-se não mais àquilo que é ainda um termo, isto é, um símbolo, mas antes àquilo que é a própria coisa, o indivíduo.

Assim compreendida, a noção de conceito individual - como designando, na linguagem do infinito, o modo como Deus conhece cada uma de suas criaturas – mostra-se um expediente importante na compreensão do exercício pleno da justiça divina sobre as criaturas. Para Leibniz, não obstante estejamos seguros *a posteriori* de que as criaturas inteligentes sejam elementos que contribuam positivamente para a melhoria do mundo[109], essa contribuição tem um alto preço: o pecado. As misérias e os males decorrentes das ações humanas resultam não apenas dos erros provocados pelas avaliações incorretas das circunstâncias e dos efeitos daquelas ações; erros que, a seu turno, se justificariam pela limitação das criaturas a seu ponto de vista, isto é, pela sua ignorância da totalidade das circunstâncias envolvidas na ação. Elas resultam também das falhas nas criaturas que nestas explicam o mal moral: falhas resultantes das ações deliberadas que se revelam contrárias ao que seria exigido a partir dos preceitos morais que as criaturas racionais podem conhecer *a priori*.

A imperfeição das criaturas, tanto no que concerne a seu conhecimento das circunstâncias quanto no que toca às suas intenções, tem, como uma de suas conseqüências, a imperfeição do próprio exercício temporal da justiça. Porque então não só o agente seria imperfeito, mas imperfeitas também seriam as instituições pelos homens criadas para promover a justiça entre eles. Muitas injustiças poderiam ser cometidas - mesmo quando a ação estivesse voltada para a reparação dos males – em virtude da impossibilidade, decorrente da limitação do conhecimento dos homens, de se determinar com exatidão a fronteira entre a culpa e a ignorância das circunstâncias. Leibniz parece ter acreditado que até mesmo o agente

[109] Se, dos mundos possíveis, um mundo que encerra criaturas inteligentes revela-se melhor que qualquer outro mundo, então a existência de tais criaturas pode ser admitida como uma condição necessária da existência do melhor mundo. E nesse sentido, no que concerne a tais criaturas, existir é melhor que não existir.

está sujeito a se enganar relativamente à exata proporção entre sua culpa e sua inocência[110]. Daí se deve depreender que, por melhor preparados e intencionados que estejam os responsáveis pela justiça humana, e por mais conformes que estejam aos preceitos morais as normas legais de uma sociedade, o exercício pleno da justiça entre os homens pelos homens esbarra em um obstáculo intransponível: a ignorância, e, com ela, o erro, a falha; em uma palavra, a injustiça. A justiça temporal, em virtude da sua própria natureza, é falível.

A seu turno, o conhecimento que Deus possui dos homens garante as condições do exercício de uma justiça infalível: conhecendo nos indivíduos aquilo em suas ações que depende de sua natureza racional e aquilo que decorre da ignorância determinada pelo seu ponto de vista, Deus pode determinar exatamente a proporção de culpa e inocência em cada uma das deliberações dos homens. Ele conhece com absoluta precisão a proporção entre o é intencionado e o que não é intencionado nos efeitos, bons ou ruins, de cada ação praticada. E, computando até mesmo "os cabelos da nossa cabeça"[111], pode, por via de conseqüência, estabelecer a partir daí a proporção exata da pena e da recompensa merecidas pelo agente:

> "Que não devemos temer aqueles que podem destruir os corpos, mas não poderiam prejudicar as almas, visto que só Deus pode torná-las felizes ou infelizes; e que aquelas dos justos estão na Sua mão ao abrigo de todas as revoluções do universo, nada podendo agir sobre elas a não ser Deus apenas; que nenhuma das nossas ações é esquecida; que tudo é colocado em linha de conta, até as palavras supérfluas, e até uma colher de água bem empregada; enfim que tudo deve concorrer para o maior bem dos bons; que os justos serão como os sóis e que nem nossos sentidos nem nosso espírito jamais experimentaram nada que se aproxime à felicidade que Deus prepara àqueles que O amam"[112].

Desta exposição das condições do exercício da justiça perfeita por parte de Deus infere-se que tal perfeição não é restrita ao melhor dos mundos possíveis. Afinal, uma falha no exercício da justiça divina seria uma falha de Deus antes que da Sua criação, o que se mostra inconsistente com a perfeição divina, pouco importa o mundo possível com respeito ao qual aquela teria lugar. A ciência divina, que assegura as condições do conhecimento pleno da exata proporção, na ação, entre a inocência e a culpa, estende-se a todas as possibilidades, isto é, a todos os agentes que podem ser admitidos como possíveis, com todas as suas ações. O que não abrange todos os mundos que podem ser admitidos como possíveis é a própria justiça, já que não caberia falar nem em justiça nem em injustiça com respeito a um mundo em que não houvessem criaturas racionais; em que não houvessem, propriamente, ações,

---

[110] "Poder-se-ia formar uma ficção, pouco conveniente à verdade, mas possível ao menos, que seria de que um homem no dia do julgamento acreditasse ter sido mau, e que o mesmo aparecesse a todos os outros espíritos criados com alcance para julgá-lo, sem que a verdade aí se desse" (*N.E.*, II, xxvii, §22 – p. 189).
[111] *Discurso de metafísica*, §37.

intenções e escolhas. O que é específico do melhor mundo, isto é, do mundo criado, é a proporção que aí se encontra entre boas e más intenções. A certeza da perfeição de Deus assegura-nos que, por piores que sejam as ações praticadas pelos homens, elas ainda constituem um conjunto em que prevalece a maior proporção do bem sobre o mal passível de vir à existência.

A certeza de que Deus possui um conhecimento perfeito das Suas criaturas - certeza que, como vimos, permite que Leibniz pretenda aplicabilidade à noção-limite de conceito completo ou individual -, aliada à certeza de que Deus seria o autor da existência dessas mesmas criaturas – isto é, poderia ser concebido como aquele ser que faz verdadeira cada uma das proposições existenciais descrevendo algo neste mundo -, suscita no filósofo o interesse por um tema particularmente polêmico à sua época. Trata-se das dificuldades que podem ser erguidas relativamente às condições de compatibilização da onisciência de Deus e do Seu ato criador com a liberdade humana. A importância do debate é manifesta: aquelas dificuldades relacionam-se diretamente a condições de princípio relativas à filosofia moral. Afinal, uma condição da imputabilidade das ações aos agentes é a suposição de que eles foram livres para praticá-las ou não, isto é, que teria sido contingente que as praticassem. Ora, se Deus conhece de modo infalível todas as ações praticadas por um agente; se, ainda assim, Ele decide trazer à existência tal agente e tais ações; então até que ponto se poderia imputar a ação ao agente? Como sustentar que seria aquele agente, e não o próprio Deus, o autor da ação?

A questão que se coloca agora é, então, a seguinte: como, recusando-se a ser inconsistente, aceitar, por um lado, a liberdade de agir dos homens, e, por outro, a criação continuada do ser onisciente (o fato de Deus conhecer exaustivamente o mundo e conferir verdade a cada uma das proposições que descrevem ocorrências nesse mundo, inclusive aquelas que descrevem os atos livres dos homens)? Para responder a esta questão, voltemos novamente às duas outras já abordadas anteriormente, agora examinando-as com mais vagar. A primeira questão diz respeito à noção de liberdade: cumpre examinar em que consistiria, para Leibniz, a liberdade nas criaturas racionais, e de que maneira sua concepção de liberdade poderia satisfazer às exigências relativas à liberdade como condição da imputabilidade. A segunda questão diz respeito ao ato criador: cumpre investigar como se pode conceber a criação continuada de Deus, compreendido como um ser onisciente, de modo a assegurar que aquela criação não seja incompatível com a liberdade humana.

A questão relativa à liberdade humana desmembra-se em duas outras. Cumpre examinar, por um lado, qual seria precisamente a concepção leibniziana de liberdade, e, por

---

[112] *Discurso de metafísica*, §37.

outro, se essa concepção satisfaria a todas as exigências ligadas às condições de imputação moral. Invertamos, na investigação, a ordem da exposição, e comecemos pela segunda tarefa: examinemos, em primeiro lugar quais são os requisitos indispensáveis que qualquer concepção de liberdade deve absolutamente satisfazer a fim de responder satisfatoriamente às exigências elementares vinculadas ao domínio da moralidade; a seguir, examinemos a concepção leibniziana visando avaliar se ela pode satisfaz esses requisitos. A contingência aqui se apresenta, evidentemente, como um requisito fundamental. Uma condição da imputabilidade, isto é, da responsabilidade do agente pela ação, é que seja contingente a este praticá-la ou não; quer dizer, que a proposição que afirma que o agente praticará a ação possa ser tanto verdadeira quanto falsa sem que, em nenhum dos casos, uma contradição esteja envolvida. Conforme já foi discutido precedentemente, esta exigência estaria contemplada na própria maneira como Leibniz concebe os existentes em geral. Já foi suficientemente examinado que, para Leibniz, tudo no mundo, sejam seres racionais ou não, é contingente; cada existente no mundo poderia ter sido diferentemente ou simplesmente não ter existido. E essa condição de contingência é contemplada, crê Leibniz, pela consideração de que a análise das proposições existenciais vai ao infinito.

Essa análise infinita requerida pela diferença lógica entre essência e existência, rememoremos ainda, deve possuir um limite, consistente seja em uma identidade, seja em uma contradição, já que isso se revelaria para Leibniz uma exigência decorrente da própria natureza da verdade. Esta exigência, a seu turno, conduziria Leibniz a recusar uma conclusão que, à primeira vista, pareceria se seguir da caracterização da contingência: que aquilo que é contingente em geral, e aquilo que é livre em particular, seria absolutamente fortuito. Quer dizer, que o contingente se caracterizaria pelo puro acaso, pela completa ausência de regularidade. Na esteira disso, Leibniz recusaria que a liberdade consista no que ele designaria "indiferença de equilíbrio", isto é, a total e absoluta indiferença do agente relativamente às opções que se lhe apresentam como alternativas de ações[113]. Se ser contingente fosse ser absolutamente fortuito ou casual, pondera Leibniz, o contingente não poderia ser verdadeiro, pois aquilo que é absolutamente fortuito ou casual não pode ser concebido como demonstrável, nem no finito nem no infinito. Assim, a admitir que contingência e acaso fossem a mesma coisa, poderíamos ainda manter a analisabilidade infinita das verdades existenciais. Mas não poderíamos pretender para tal análise nenhum limite, o que redundaria por tornar ininteligível a própria atualidade dos existentes.

[113] Ver *Teodicéia*, I, §46.

A maneira como Leibniz crê poder preservar a contingência sem identificá-la nem a acaso, por um lado, nem a necessidade, por outro, reside na noção de espontaneidade. A espontaneidade consiste na regularidade que é preciso supor no existente concebido como uma unidade mediante a qual é possível estabelecer tipos específicos de juízos atribuindo mundanças ao referido existente, bem como pretender que a análise desses juízos possua um limite. No que concerne à conformação dos juízos, a espontaneidade confere a própria natureza que é preciso supor no existente e que permite admitir que ele possua determinados comportamentos, isto é, sofra tipos específicos de mudanças. No caso dos existentes inteligentes, os juízos que descrevem essas mudanças de tipos específicos são justamente aqueles descrevendo ações e decisões dos existentes enquanto agentes. A espontaneidade desses existentes constitui sua *vontade*, que é justamente a suposição mediante a qual faz sentido que se atribua judicativamente ações e decisões a agentes.

Enquanto conformadora dos comportamentos que se supõe a fundamento da diferença de natureza entre os existentes, sua espontaneidade entra nos juízos descrevendo tais comportamentos como uma suposição: ela molda tais juízos, mas não entra aí propriamente como um ingrediente de tal modo que a análise do juízo conduzisse à regularidade constitutiva da espontaneidade. Para melhor explicá-lo, evoquemos um exemplo já abordado anteriormente: "o cachorro fugiu porque sentiu o gesto do golfista como um perigo". As noções específicas dos procedimentos relativos à espontaneidade manifestam-se aí claramente: o "sentimento" do cachorro, a noção de perigo, que só pode ser explicada por apelo a noções relativas às causas finais, de bem e de mal, dor, satisfação, etc. Se esta proposição é verdadeira, então há uma explicação por que um determinado gesto do golfista excitaria no cachorro um sentimento de perigo. Esta explicação se encontraria nas vivências pregressas do cachorro, que explicariam sua associação de certos gestos humanos, quando acompanhados de determinados instrumentos e indumentárias, a certas sensações pouco desejáveis. Como o cachorro poderia fazer uma tal associação remeteria a estudos sobre a memória e o aprendizado, os quais remeteriam, a seu turno, a certas investigações empíricas sobre a constituição orgânica do animal e sobre determinadas reações químicas ocorrendo no seu organismo, e por aí, como deve ser, ao infinito. De tal modo que algo como o "sentimento do perigo" unicamente possa ser completamente compreendido por um procedimento de análise que conduz ao infinito. O instinto, em todo caso, entra sempre como pressuposição em juízos objetivos atribuindo sentimentos a animais, pois é justamente um tal instinto que constitui a condição da atribuição.

No caso de uma ação humana, a suposição aí subjacente, a qual decorre da suposição da própria vontade, é a estimação do melhor: para toda decisão humana vale a regra de que a ação praticada é equivalente àquilo que se concebeu como o resultado de uma estimação segundo as regras do bem e do mal: a ação praticada por um agente é sempre aquilo que foi por ele previamente estimado como o melhor a ser feito. E toda proposição verdadeira descrevendo uma ação (decisão) humana, seja esta boa ou má, pode ser analisada, segundo o mesmo procedimento que vale para o cão – só que agora sob a suposição da vontade, isto é, da capacidade de avaliar o que é bom e o que é mau –, e engendra, igualmente, o infinito. Assim, por exemplo, se afirmamos com verdade "um pacato kossovar torturou e matou cinco soldados sérvios", esta atitude suposta voluntária, mas aparentemente inesperada para um homem pacato, pode ser explicada por adução a experiências passadas do kossovar. E essas experiências passadas, quer dizer, as conclusões que delas extraíra, explicam-se, a seu turno, por outras experiências anteriores, e assim, como deve ser, ao infinito[114]. De modo que, se por um lado, a ação de torturar e matar os cinco soldados sérvios tenha sido, com base em razões, estimada como a melhor opção na circunstância, as causas que explicam que assim tenha sido a estimação envolvem o infinito, quer dizer, constituem-se de uma infinidade de circunstâncias e pequenas percepções do kossovar.

Considerada como aquilo que permite compreender *a priori* os comportamentos dos existentes em geral, quer dizer, considerada como correlativa, no plano ontológico, ao limite da análise das proposições existenciais, a espontaneidade se concebe como uma regularidade a conformar o próprio comportamento dos existentes. Mas, conforme já foi anteriormente examinado, essa regularidade não é tal que ela possa ser inferida ou explicada a partir da análise das definições dos existentes nos quais é suposta. Repita-se, esta regularidade é uma *suposição* que se faz como fundamento da atribuição de certos comportamentos ao existente; ela é uma *suposição* que se faz para reconhecer neste existente uma determinada natureza. Mas a compreensão do que está envolvido nesta suposição, e, por conseguinte, a compreensão daquela natureza, é algo que, mediante a análise da definição do existente, só se pode alcançar no infinito, isto é, não se pode alcançar em absoluto.

Conforme resulta manifesto das discussões anteriores, a atribuição de espontaneidade aos existentes faz-se a partir de uma reflexão sobre a exigência imposta pela noção intensional de verdade quando confrontada com a contingência daqueles existentes. Ela funda-se em uma

[114] Por outro lado, claro, a faculdade de raciocinar, que permite as estimações então feitas, remete igualmente a estudos sobre a constituição orgânica e química do agente, constituição que, por suposição, deve ser infinitamente complexa.

reflexão que tem como ponto de partida as diferenças que empiricamente se observam entre os existentes; e tem, como único pressuposto, a resolução do paradoxo lógico oriundo do confronto entre a noção de verdade, por um lado, e a diferença entre necessidade e contingência, por outro; confronto que obriga que se confira um limite à analisabilidade das proposições existenciais. O estatuto da noção de espontaneidade, portanto, não é empírico; quer dizer, embora seja referida aos existentes, esta noção não se constrói a partir de uma experiência particular relativa aos existentes: a espontaneidade, enquanto tal, não é objeto de percepção e não se confirma nem nega por nenhuma experiência. O reconhecimento da espontaneidade, de uma legalidade espontânea relativa aos existentes, resulta de uma, por assim dizer, *aplicação*, ao domínio do empírico, de certos resultados de uma reflexão sobre pressupostos decorrentes da resolução daquele paradoxo lógico. Além disso, a suposição nos existentes de uma regularidade espontânea, não obstante não constitua propriamente uma proposição contingente – isto é, que possa ser empiricamente verificada -, não confere nem aos seus comportamentos nem às proposições deles verdadeiras nenhum estatuto de necessidade. Porque o próprio raciocínio a partir do qual foi construída fez-se de modo a contemplar a diferença lógica entre necessidade e contingência. Nas próprias premissas desse raciocínio estão preservadas as pressuposições relativas àquela diferença.

Ora, se assim é, a espontaneidade das mônadas em geral, e, em particular, a liberdade das criaturas racionais, satisfaz àquele requisito da contingência o qual se reconhecera uma condição *sine qua non* da moralidade. Com efeito, o próprio modo como a noção de espontaneidade foi construída assegura o que para Leibniz mostra-se suficiente para satisfazer às exigências relativas à contingência em geral: pela pura análise das definições envolvidas, nenhuma verdade existencial descrevendo mudanças sob a suposição de um princípio espontâneo pode ser admitida redutível a uma identidade. Para ele, isso significa que as proposições descrevendo as mudanças das substâncias sob a suposição de um princípio espontâneo são tais que sua consistência independe de seu valor de verdade; quer dizer, delas podemos admitir, sem nenhum risco de estar ultrajando as condições lógicas das possibilidades, tanto a possibilidade da verdade quanto a possibilidade da falsidade.

Uma vez admitido então que a espontaneidade que é preciso supor nos existentes é compatível com a contingência, venhamos a uma segunda observação. Leibniz não parece conceder que a mera espontaneidade seja condição suficiente da liberdade. Ele parece estimar que a contingência asseguraria apenas a legitimidade de se pretender que, seja que o agente realize ou não uma determinada ação, tanto este realizar quanto o não realizar seriam cada qual a ele atribuíveis sem contradição. Mas ela não encerraria todas as exigências que a noção

de liberdade é suposta satisfazer para desempenhar o papel que lhe é conferido no âmbito da filosofia moral, qual seja, aquele pertinente às condições de imputação ao agente relativamente ao que fez ou não fez. A responsabilidade moral pelas ações, a qual está fundada na suposição da liberdade, não é contemplada pela mera noção de espontaneidade. Afinal, parece difícil aceitar que, simplesmente por ser constituído por um princípio espontâneo, um ser não dotado do poder de raciocinar e de justificar seus comportamentos com base em razões possa ser admitido imputável, isto é, moralmente responsável por seus próprios comportamentos. Leibniz parece então considerar que, para que se possa efetivamente supor um existente enquanto uma criatura livre, à sua espontaneidade deve ser agregada uma qualidade ulterior: a capacidade de raciocinar e, por via de conseqüência, de avaliar e justificar seus comportamentos com base em razões. E, conforme já foi visto anteriormente, justamente a faculdade de raciocinar agregada à espontaneidade é o que Leibniz entende constituir a liberdade. E a faculdade de agir segundo as estimações e justificações efetuadas sob a suposição desta liberdade é o que entende por "vontade". Pode-se então dizer que, para Leibniz, a liberdade é o princípio espontâneo que regula a vontade das criaturas racionais; e esse princípio espontâneo de regularidade consiste na própria capacidade de estimar e justificar ações com base em razões.

Ancorados nessas considerações, podemos concluir que, ao caracterizar a liberdade como a capacidade de avaliar ações com base em razões, Leibniz não está propriamente propondo uma caracterização de liberdade alternativa e excludente com respeito àquela em que a liberdade se concebe como a capacidade do agente de praticar ou não praticar tal ou tal ato. Leibniz está antes ressaltando um segundo aspecto que, juntamente com aquele relativo ao poder de fazer ou não fazer, deve ser suposto como condição da moralidade. O que ele está fazendo, portanto, é completar o elenco dos requisitos sem os quais a noção de liberdade não desempenharia o papel que é suposta desempenhar: a de instituir o domínio da moralidade. E estas conclusões se confirmam pelas afirmações que encontramos em um dos últimos trabalhos do filósofo, diga-se de passagem, o texto de divulgação em que ele se dispõe a discutir com detalhe as dificuldades envolvidas na compatibilização da liberdade humana com a escolha divina. Ele afirma:

> "Eu sou da opinião de que nossa vontade não é apenas isenta do coação <*contrainte*>, mas ainda da necessidade. Aristóteles já observou que há duas coisas na liberdade, a saber, a espontaneidade e a escolha; e é em quê consiste nosso império sobre nossas ações. Quando agimos livremente, não somos forçados, como aconteceria, se fôssemos empurrados a um precipício e se fôssemos jogados do alto para baixo; não somos impedidos de ter o espírito livre quando deliberamos, como aconteceria, se dessem-nos

> uma bebida que nos retirasse o julgamento. Há contingência em mil ações da natureza; mas quando o julgamento não está naquele que age, não há de modo algum liberdade. E se tivéssemos um julgamento que não fosse acompanhado de nenhuma inclinação a agir, nossa alma seria um entendimento sem vontade"[115].

Essas palavras respondem a primeira questão supra colocada, pertinente à caracterização leibniziana de liberdade, e à adeqüação desta às exigências relativas à constituição de uma teoria da responsabilidade moral. A concepção leibniziana não apenas preserva a contingência que deve ser suposta na base de toda ação voluntária, mas contempla ainda a segunda exigência relativa à moralidade: aquela pertinente à capacidade de estimar os atos segundo as regras do bem e do mal, e de avaliar, com base nisso, os argumentos em favor ou contra tais ou tais ações.

Antes de nos atermos à outra questão, aquela relativa à compatibilização da autoria da ação relativamente ao agente com a noção de criação continuada, rememoremos alguns pontos relativamente às condições de analisabilidade das verdades contingentes, mais precisamente daquelas em que se pressupõe um princípio espontâneo nos existentes. A contingência envolvida no ato resultante da deliberação de um ser racional não se confunde em nada, lembremos, com o acaso. As verdades existenciais, e, com elas, aquelas descrevendo ações humanas, são tão passíveis de análise quanto as verdades essenciais. Os valores de verdade das proposições descrevendo ações humanas são tão explicáveis e prováveis segundo as regras pertinentes ao conhecimento *a posteriori* do mundo quanto quaisquer outras verdades existenciais. Isso quer dizer que as ações humanas, como quaisquer outros eventos no mundo, são explicáveis e compreensíveis nos mesmos termos e segundo os mesmos pressupostos mediante os quais os eventos no mundo são explicáveis e compreensíveis *a posteriori*: pela análise das noções, com o apoio da experiência. E finalmente, como quaisquer outras verdades existenciais, as verdades descrevendo ações humanas distinguem-se das verdades essenciais unicamente pela infinitude engendrada na análise das primeiras, que

[115] Op. cit., I, §34. "Não se pode portanto imaginar com alguns escolásticos, que caem um pouco na quimera, que os futuros contingentes livres sejam privilegiados contra esta regra geral da natureza das coisas. Há sempre uma razão prevalescente que leva a vontade à sua escolha, e basta para conservar sua liberdade, que esta razão incline, sem necessitar. É também o sentimento de todos os antigos, de Platão, de Aristóteles, de santo Agostinho. Jamais a vontade é levada a agir a não ser pela representação do bem, que prevalece às representações contrárias. Concorda-se nisso mesmo com respeito a Deus, dos bons anjos e das almas bem-aventuradas; e reconhece-se que elas não são menos livres (…). É por isso mesmo que a escolha é livre e independente da necessidade, porque ela se faz entre vários possíveis, e que a vontade não é determinada senão pela bondade prevalescente do objeto. Não é portanto por um defeito com respeito a Deus e aos santos: e, ao contrário, seria um grande defeito, ou antes uma absurdidade manifesta, se fosse de outro modo, mesmo nos homens aqui em baixo, e se eles fossem capazes de agir sem nenhuma razão inclinante. É do que não se encontrará jamais nenhum exemplo, e quando se toma um partido por capricho, para mostrar sua liberdade, o prazer ou a vantagem que se crê encontrar nesta afetação é uma das razões que levam a ela" (Op. cit., I, §45).

acarreta que jamais tal análise se converta em uma demonstração acabada. Correlativamente, como quaisquer outros eventos no mundo, as ações humanas envolvem uma complexidade infinita, a qual justamente é o que preserva no agente a capacidade de fazer ou não fazer relativa à contingência da sua vontade.

A exigência imposta pela noção intensional de verdade assegura que, não obstante essa infinitude, a análise das verdades descrevendo ações humanas, como das verdades existenciais em geral, deve possuir um limite, consistente em uma identidade. No plano ontológico, isso deve se traduzir na exigência de uma unidade que não é mais complexa e que envolve as condições de compreensão *a priori* de todos os comportamentos do agente. A onisciência de Deus, confrontada com esta exigência da noção intensional de verdade, assegura que Deus conheça o que corresponderia àquele limite a partir do qual se pode compreender *a priori* todas as verdades existenciais enquanto tais, isto é, enquanto verdadeiras. E assegura, por via de conseqüência, que Ele conheça absolutamente todas as circunstâncias envolvidas no ato, isto é, tudo aquilo que faz verdadeira cada uma das proposições que podem surgir da análise infinita da verdade existencial que o descreve. É claro que Deus não o conhece proposicionalmente, isto é, Deus não o conhece por ter sido capaz de efetuar a análise ou de decompor a ação em seus infinitos elementos constitutivos. Porque um e outro desses procedimentos envolvendo o infinito é contraditório, sendo, portanto, impossível que sejam executáveis. A onisciência de Deus assegura-se pelo fato de que Deus conhece *a priori* o possíveis conhecendo intuitivamente o fundamento de sua possibilidade. Ele conhece, por extensão, o que faz as verdades existenciais verdadeiras, e isso antes mesmo que sejam verdadeiras, quer dizer, Ele conhece o fundamento da possibilidade deste mundo enquanto possível, com tudo o que encerra.

Pode-se dizer, a partir daí, que o que Deus conhece e a que confere existência é a seqüência infinita das mônadas a qual corresponde ao máximo de perfeições compatível com a existência. Dizendo de outro modo, o que Deus se determina a trazer à existência ao escolher o melhor volume de perfeições passível de existir é a série cuja lei dispõe uma certa ordem de mônadas específicas, isto é, um certo ordenamento de unidades seguindo determinas regras de atividade espontânea. E na medida em que Deus conhece intuitivamente a lei, e, por ela, a ordem das mônadas que aí se realizam, conhece intuitivamente, *eo ipso*, cada uma das percepções de cada uma das mônadas nessa série. E conhece, por extensão, aquilo que faz verdadeira cada uma das verdades existenciais relativas às mudanças das substâncias. Com efeito, Ele tem o conhecimento intuitivo de todas as condições suficientes para o conhecimento perfeito *a priori* daquelas percepções: Ele conhece perfeitamente a

natureza de cada mônada, isto é, a lei que rege sua atividade espontânea, e Ele conhece perfeitamente o seu ponto de vista, isto é, sua relação de ordem a cada uma das outras infinitas mônadas, com seus princípios específicos de espontaneidade[116].

Pode-se dizer, portanto, que o conhecimento pleno que Deus tem dos existentes está fundado no conhecimento que tem da leis espontâneas que regem as atividades das mônadas respectivas. No caso preciso das ações humanas, o conhecimento exaustivo que Deus tem dessas ações resulta do conhecimento que tem desses agentes *enquanto agentes*, quer dizer, enquanto mônadas portadoras de *vontade*, e colocadas em uma determinada relação de ordem com outras mônadas. Dizendo de outro modo, o que Deus conhece relativamente às ações praticadas por um homem - e que legitima justamente que afirmemos que Ele conhece absolutamente todas as infinitas circunstâncias ou causas envolvidas nessas ações – é o próprio procedimento de *eleição* efetuado por esse homem, quer dizer, são todos os elementos e variáveis que entram ou estão envolvidos no cômputo do agente e cujo resultado é a determinação do que constitui o melhor a ser feito. O que Deus conhece então são as *razões ponderadas* pelo agente, com todas as circunstâncias que fazem com que ele disponha tais razões em uma hierarquia de importância que resulta na determinação de tal ou tal como sendo melhor ou pior. Assim, à diferença das criaturas que conhecem discursivamente e que inferem, da constatação dos atos, que tais atos teriam sido avaliados pelo agente como o melhor a ser feito, Deus conheceria o ato realizado porque conhece, a partir da própria espontaneidade do agente, que ele chegaria a tais e tais conclusões sobre o que seria melhor a ser feito; quer dizer, que ele *poderia presuadir*, com base em razões, *qualquer outro ser racional* possuindo o mesmo histórico e colocado nas mesmas circunstâncias, de que tal seria o melhor a ser feito. Isso permite que Leibniz se considere legitimado a sustentar, em sua *Teodicéia*, que o conhecimento que Deus tem dos existentes e dos possíveis enquanto livres não modifica seu estatuto enquanto livres. Ou melhor, que Deus conhece os contingentes livres como livres. E, de fato, ele afirma:

> "Portanto, temos um princípio da ciência certa dos contingentes futuros, seja que eles aconteçam atualmente, seja que devam acontecer em um certo caso. Pois, na região dos possíveis, eles são representados tais como são, quer dizer, contingentes livres. Não é portanto a pré-ciência dos futuros contingentes nem o fundamento da certeza desta pré-ciência que nos deve embaraçar ou que pode causar prejuízo à liberdade. E mesmo que fosse verdade que os futuros contingentes, que consistem nas ações livres das criaturas racionais, fossem inteiramente independentes dos decretos de Deus e das causas externas,

[116] Lembremos que a natureza da mônada, isto é, o princípio de seu *conatus*, juntamente com seu ponto de vista, exaure as condições que devem ser supostas para a constituição de um limite da analisabilidade da substância correlativa àquela mônada. Isto é, para o conhecimento pleno e *a priori* de todas as suas mudanças.

haveria meio de prevê-los: pois Deus os veria tais como são na região dos possíveis, antes que decidisse admiti-los à existência"[117].

Podemos agora finalmente compreender em que sentido podemos separar a ação de Deus das ações das criaturas. O que Deus conhece e cria quando cria um agente racional é aquela mônada que encerra em si um *conatus* guiado pela capacidade de avaliar as ações segundo os princípios do bem e do mal; quer dizer, o que ele cria é um espírito. E ele o cria em circunstâncias determinadas, quer dizer, em uma certa relação de ordem com outros seres dotados de *conatus* (*conatus* que podem ser vontades ou não). É claro que, face a essas circunstâncias, o espírito se comportará de determinada maneira, conforme o princípio que guia sua atividade espontânea. E é claro que, conhecendo tais circunstâncias – o ponto de vista do espírito – e a natureza do seu *conatus*, Deus conhece *a priori* todas as suas reações nas circunstâncias. Mas sobretudo, o que Deus cria são apenas o espírito e as circunstâncias, quer dizer, as demais mônadas que constituem o mundo criado. Deus não cria, embora conheça de antemão e *a priori*, o que esse espírito fará. O que esse espírito fará, ele o fará livremente, isto é, guiado pela faculdade de avaliar e decidir que constitui seu *conatus*. E ao conhecer de antemão e *a priori* o que o espírito fará, Deus o conhece *a partir* da natureza racional desse espírito.

Assim, Deus é responsável por criar as mônadas que cria na seqüência em que cria. Deus é responsável, portanto, por ter criado cada um dos espíritos que cria e cada uma das circunstâncias em que estão, quer dizer, a ordem das mônadas. E visto que Deus é onisciente, e pauta Sua ação pela regra da Sua vontade, isto é, pelo princípio do melhor, Deus é responsável então por criar a seqüência de mônadas que exprime o volume máximo de perfeições passível de vir à existência. As mônadas racionais criadas, a seu turno, são responsáveis por suas percepções, quer dizer, pelas suas reações às suas percepções; e isso não obstante Deus as conheça *a priori* e antes mesmo do ato criador. Porque as reações dos espíritos às suas percepções, enquanto atos voluntários, estão fundadas na liberdade desses espíritos. E Deus as conhece enquanto atos voluntários, quer dizer, livres; e as conhece a partir dessa liberdade, isto é, a partir do princípio que norteia as avaliações e eleições dos espíritos em suas ações.

Esse modo de exposição conforma-se e confirma o que havia sido concluído precedentemente a partir da consideração da noção-limite de conceito individual. Na verdade, trata-se de dois modos de expor um mesmo tema. O primeiro consiste na aplicação ao

[117] *Teodicéia*, I, §42.

conhecimento intuitivo divino de elementos específicos do modo de conhecer discursivo; aplicação que se faz mediante a consideração do conhecimento intuitivo que Deus possui das criaturas a partir do modo como acedemos a elas, isto é, conceitualmente. É claro que, nesse caso, trata-se de um modo de exposição consistente em uma passagem ao limite: aí se aborda algo que já não é mais um conhecimento discursivo como se fosse ainda uma espécie de conhecimento discursivo. Deus teria então algo como um "conceito completo" dos seres criados, conceito completo que desempenharia um papel correlativo àquele a que Leibniz conferiria ao que designaria por "definição essencial": "uma noção tão acabada que seja suficiente para compreender e para fazer deduzir dela todos os predicados do sujeito a quem esta noção é atribuída"[118]. O "conceito completo", correspondendo ao indivíduo, designaria no conhecimento divino, claro, o conhecimento da mônada enquanto inserida em uma determinada série de mônadas. Portanto, uma mônada com seu ponto de vista e, conseqüentemente, com a totalidade de suas percepções[119].

No segundo modo de abordagem o conhecimento exaustivo que Deus possui dos existentes é tratado segundo as regras que, no nosso conhecimento discursivo, concebemos como pertinentes ao modo de conhecer intuitivo. É claro que, não possuindo acesso a tais regras, tratamo-las a partir de noções-limite elaboradas mediante passagens ao limite efetuadas na reflexão sobre o nosso modo de conhecer, bem como sobre o fundamento ontológico que é preciso supor nos existentes. Tratamo-las a partir de noções como mônada, percepção, ponto de vista. Nesse sentido, o segundo modo, como o primeiro, faz-se sob a suposição da linguagem do infinito. A única diferença é que aí o conhecimento divino já se aborda sob a consideração da sua diferença de natureza com respeito ao nosso, quer dizer, sob a consideração da irredutibilidade de um ao outro. No segundo modo de exposição, portanto, já está implícito o reconhecimento da falsidade, e, com ele, o da ilegitimidade de se pretender atribuir efetivamente – isto é, sem a suposição da linguagem do infinito - aplicabilidade ou inteligibilidade a algo como um "conceito completo"; aí se reconhece, por via de conseqüência, a falsidade da suposição de que Deus conceba efetivamente um "conceito completo" de um indivíduo. Isso não quer dizer, é claro, que, no segundo modo de abordagem, seria incorreto pretender a correlação entre o que podemos designar por "conceito completo" e o que podemos designar como o conhecimento intuitivo de uma mônada em uma

[118] *Discurso de metafísica*, §8.

[119] Conforme já foi suficientemente discutido, uma mônada sem nenhum ponto de vista determina apenas um princípio de atividade. No caso das mônadas racionais, determina apenas a natureza epecífica de um ser apto a pautar suas atividades pelo uso da razão, o qual, não sendo colocado em nenhuma circunstância particular,

determinada posição em uma série de mônadas, isto é, com um determinado ponto de vista. Porque, como quer que seja, esta mônada com este ponto de vista é o "ponto de contato", por assim dizer, entre o que constituiria o limite do nosso modo de conhecer analítico, isto é, *a posteriori*, e o modo de conhecer divino *a priori*. E assim permanece correto afirmar que o conhecimento divino de uma mônada com seu ponto de vista corresponde, no limite, ao conhecimento de tudo aquilo que faz verdadeiras as proposições relativas ao indivíduo correspondente.

Essas conclusões permitem-nos rejeitar a interpretação proposta por Catherine Wilson de que a mudança de vocabulário que Leibniz efetuaria do *Discurso de metafísica* para os trabalhos que se desenvolveriam a partir da década de noventa refletiria uma mudança de perspectiva. Segundo Wilson, o desaparecimento, nos trabalhos escritos a partir da década de noventa, da expressão "conceito individual", com o observável desenvolvimento de uma terminologia que culminaria com a expressão "mônada", denunciaria um amadurecimento filosófico determinando o abandono de certas concepções, dentre elas o próprio conceito individual. Para Wilson, aquele amadurecimento consistiria basicamente na substituição de um "determinismo lógico" - que se refletiria em uma pretensão de constituir a noção de substância a partir unicamente de pressupostos lógicos - que, diga-se de passagem, revelaria ser pouco adeqüado à solução dos problemas da fé e da liberdade[120], por um "determinismo biológico" – que se refletiria na pretensão de constituir a noção de substância a partir da noção de um princípio interno de atividade[121] -, mais conforme à dinâmica leibniziana e ao que Leibniz conheceria das ciências biológicas à sua época[122].

Ora, não é insensato admitir o que aliás a comparação dos escritos leibnizianos a partir da sua datação parece denunciar: que as reflexões do filósofo sobre as formas substanciais não teriam culminado em resultados conclusivos da noite para o dia, mas passariam por um período de amadurecimento. Por outro lado, de acordo com as investigações feitas precedentemente, não é preciso daí concluir que uma incompatibilidade estrutural se encontre entre as opiniões de Leibniz defendidas em meados dos anos oitenta e aquilo que sustentaria a partir da década seguinte. A investigação encetada no Apêndice I deste trabalho permite sustentar que as mudanças terminológicas efetuadas por Leibniz ao longo dos anos noventa

---

permanece uma pura potência, não podendo determinar nada que possa ser referido pela noção-limite de "conceito completo".

[120] *Leibniz's Metaphysics*, III, pp.79-82.

[121] Ver Wilson, op. cit., III, 17-19.

[122] Id., V, pp. 158-160.

dizem respeito antes a um aprofundamento de teses já esboçadas no *Discurso de metafísica*[123] e que começa a se desenvolver durante as correspondências com Arnauld, que propriamente ao que poderíamos considerar uma guinada teórica. E nesse aprofundamento, o que se observaria seria uma maior precisão dos termos, e não propriamente um abandono de teses fundamentais.

Uma ulterior observação corrobora essas conclusões. Conforme podem atestar as páginas precedentes, as teses de Leibniz, tanto com respeito à noção de conceito individual quanto com respeito à noção de mônada, encontram-se refletidas nos argumentos que o filósofo desenvolve em sua *Teodicéia* relativamente à compatibilização da onisciência divina com a liberdade humana. Um dos problemas a cuja resolução Leibniz se consagra na *Teodicéia* consiste justamente na compatibilização entre algo que constitui um elemento que Wilson restringiria ao que denomina "*Metafísica A*" (as teses sobre a noção de substância expostas no *Discurso de metafísica*), qual seja, a noção de um conhecimento exaustivo divino dos indivíduos existentes, com um outro que ela consideraria específico da "*Metafísica C*" (as teses pertinentes ao que designaria "determinismo biológico"), qual seja, a a natureza eminentemente espontânea das mônadas, que vem a constituir, naquelas portadoras de razão, a liberdade.

Essas estimações permitem-nos sustentar que, antes que uma mudança de pontos de vista, o que haveria de fundamentalmente diferente entre o *Discurso de metafísica* e textos como os *Princípios da natureza e da graça* e *A Monadologia* seria uma mudança de assunto[124]. Ao passo que no primeiro Leibniz teria como um de seus principais objetivos a tentativa de expor as linhas gerais de suas teses relativas à filosofia prática, nos textos em que se consagra à questão específica das formas substanciais e das mônadas o que ele visaria precipuamente seria expor as linhas gerais de suas teses relativas à estrutura ontológica dos existentes. Aí, as questões de filosofia prática apareceriam apenas indicadas, mediante um procedimento de passagem ao limite consistente em atribuir existência àquilo que então se apresentaria apenas como suposições que deveriam ser feitas, relativamente à estrutura ontológica dos existentes, de modo a contemplar a resolução do paradoxo lógico relativo às verdades contingentes.

Catherine Wilson parece ver em escritos como as cartas a Clarke, quer dizer, aqueles que Leibniz escreveria já no ocaso de sua vida, um retorno às concepções "estáticas" da

---

[123] Ver por exemplo §§ 17, 28, 33 e 34.

[124] Para uma discussão a respeito, ver D. Rutherford, "*The Dinamical Theory*" em: *Leibniz and the Rational Order of Nature*, II, 6.

"*Metafísica A*", ocasionado pelas reflexões do filósofo que redundariam na consideração do espaço, do tempo e do movimento como meras "aparências"[125]. Isso pode ser recusado também se levarmos em conta as reflexões anteriormente realizadas sobre o papel fundamental que Leibniz reconheceria àquelas noções relativamente às condições do conhecimento *a posteriori* do mundo; e se levarmos em conta ainda que, não obstante sustente que espaço, tempo, e movimento digam respeito aos fenômenos[126], Leibniz não recusa que as mônadas, na medida em que são sempre correlativas a algum corpo, sejam também consideradas como situáveis segundo ordenadas espaço-temporais[127], ou, para falar segundo uma terminologia mais apropriada, como possuindo um ponto de vista.

Pode-se dizer que, assim como não é necessário supor uma incompatibilidade entre as teses fundamentais defendidas por Leibniz nos anos oitenta e aquelas por ele defendidas entre meados de noventa e o início do século seguinte, assim também não é necessário supor uma incompatibilidade entre essas últimas e aquelas dos últimos escritos leibnizianos. Na verdade, se por um lado é certamente importante, na investigação da doutrina de um filósofo, avaliar o desenvolvimento de suas concepções à luz do exame dos problemas que vira nas teses assumidas por si próprio ou por outros, por outro lado o afã de aí localizar problemas e controvérsias não pode nos conduzir a fazer aquilo contra o quê, parodiando Guilherme de Ockam, N. Jolley lança a advertência: é preciso não multiplicar as confusões de um autor além da necessidade[128]. Pois isso apresenta o perigo de prejudicar uma clara compreensão dessa doutrina. No caso de Leibniz, ela põe em risco a própria possibilidade de reconhecer e compreender o que o filósofo acreditaria ter elaborado: um conjunto coerente de teses ordenadas no que poderia pleitear com justiça o *status* de um sistema filosófico.

---

[125] Id., p. 160.
[126] Empreguemos aqui o termo "fenômeno" ao invés de "aparência" para evitar extrair daí uma conclusão pouco conforme às concepções de Leibniz: de que aquilo que concerne ao espaço, ao tempo e ao movimento constituiria "fenômenos imáginários", antes que "fenômenos reais".
[127] Ver *N.E.*, II, xv, §11 – p. 122, e II, xxvii, §14 – p.186.
[128] *Leibniz and Phenomenalism*, p. 46.

Final:
A docilidade do infinito

"Aliás, ainda que nosso espírito seja finito e não possa compreender o infinito, nem por isso deixa de haver demonstrações sobre o infinito, das quais ele compreende a força e a fraqueza" [129].

Antes de encerrar este trabalho, seria interessante abordar, ainda que superficialmente, um aspecto particularmente intrigante relativamente ao comportamento de Leibniz frente à sua própria filosofia. Conforme observa D. Rutherford[130], é visível um descompasso nas afirmações de Leibniz, notadamente a partir da década de noventa, entre o que apresenta como justificação das suas proposições filosóficas e o estatuto que pleiteia para essas mesmas proposições. Com efeito, se por um lado Leibniz não raro afirme tê-las por demonstradas, por outro, fato é que, em meio aos inúmeros escritos conhecidos do filósofo, nenhum se encontra que contenha efetivamente uma demonstração das referidas proposições.

Um exemplo notável desse descompasso encontra-se nos debates que Leibniz trava em torno de sua "hipótese" da Harmonia pré-estabelecida. Não obstante chegue por vezes a declarar tê-la por demonstrada[131], os argumentos que apresenta em seu favor restringem-se ao apelo à conjugação da postulação de que é possível com a de que ela se mostra, dentre as demais hipóteses de explicação da relação entre alma e corpo, a mais digna da perfeição divina[132]. De resto, a declaração da possibilidade da hipótese jamais vem acompanhada, como seria de se esperar, de uma demonstração rigorosa de uma tal possibilidade, isto é, de uma prova analítica de que a hipótese não envolve nenhuma contradição[133]. Antes que isso, ela limita-se à postulação de que Deus seria capaz (seria suficientemente habilidoso) de ordenar alma e corpo segundo o procedimento descrito na hipótese.

Essa constatação não deixa de ser intrigante. Com efeito, se procurar em uma doutrina filosófica a justificação e a prova das proposições que a constituem não seria em absoluto demandar demaisiado de seu autor, isso deve valer com tanto mais força para a filosofia leibniziana. Afinal, Leibniz se revelaria um filósofo para quem a demonstração seria, se se pode dizer assim, quase uma profissão de fé. Sua desconfiança – não sem razões –

[129] GP VI, p. 88.
[130] D. Rutherford, *Demonstration and Reconciliation: The Eclipse of the Geometrical Method in Leibniz's Philosophy*.
[131] Ver por exemplo GP III, p. 121. *A monadologia*, § 59.
[132] Ver por exemplo GP IV, p. 485 e p. 501.
[133] Entendamos aqui a demonstração do modo como Leibniz o compreende ordinariamente, a saber, como uma "cadeia de definições", ou seja, o procedimento analítico de redução de um enunciado a uma identidade.

relativamente à nossa capacidade de nos manter, nos raciocínios, dentro dos limites das possibilidades o conduziria, como já foi observado, a atribuir uma grande importância à demonstração das verdades em geral; deixando aí de lado unicamente as identidades, para as quais, ponderaria, não pode haver demonstração. Ao lado disso, outras declarações do filósofo tornam ainda mais instigante a dúvida. Antes que confessar sua incapacidade em demonstrar suas teses filosóficas, ou declará-las idênticas, ou ainda algo outro que o dispensasse ou o desculpasse da necessidade de demonstrá-las, Leibniz ousa mesmo afirmar que bem poderia apresentar o seu sistema filosófico *more geometrico*:

> "Não escrevo nada em filosofia que não trate por definições e por axiomas, embora eu nem sempre lhe dê este ar matemático que repele as pessoas, pois é preciso falar familiarmente para ser lido pelas pessoas comuns"[134].

Várias são as alternativas que se poderiam apresentar como as razões explicando um tal descompasso. De antemão, poderíamos elencar, com D. Rutherford, ao menos duas: uma, a que o próprio Leibniz, na passagem supra citada, alega: o desestímulo, ocasionado pela convicção de que, expondo suas teses filosóficas na forma de uma cadeia demonstrativa, ele restringiria sobremaneira o número daqueles que se interessariam por sua doutrina. A outra, aventada por Rutherford ainda com base em declarações de Leibniz, seria a falta de oportunidade. Obrigado a dedicar-se a outros compromissos e tarefas, Leibniz não gozaria do tempo suficiente para se consagrar à exposição do seu sistema na forma de uma cadeia dedutiva.

Explicações dessa natureza deixam margem a que se admita, como, de resto, o faz Rutherford, que Leibniz teria concebido efetivamente a demonstração de suas teses filosóficas, ou ao menos que teria se sentido apto a fazê-lo, quer dizer, a reduzi-las a identidades segundo um procedimento analítico[135]. Nesse caso, aquelas explicações poderiam ser consideradas não apenas como verídicas, mas também como suficientes para esclarecer o descompasso entre as afirmações e o comportamento de Leibniz. Sem querer disputar aqui sobre o primeiro ponto, a saber, a pertinência e a correção dessas explicações, atenhamo-nos ao segundo, ou seja, à pretensão de que sejam satisfatórias. Duas dificuldades podem ser erguidas com respeito a isso. A primeira é que uma tal hipótese não se mostra coadunar com o comportamento geral de Leibniz. Com efeito, ainda que seja preciso reconhecer que ele, seduzido pela pretensão de persuadir o interlocutor, não raro se sirva em seus escritos de uma argumentação pouco adeqüada às exigências de um filósofo, ou faça concessões talvez

[134] GP II, p. 302. Ver também *Ak* I, xii, p. 751; e GM I/II, p. 258.

excessivas ao adversário, fato é que sempre se pode encontrar, em meio a seus esboços e rascunhos, geralmente em meio àqueles manuscritos que não consagrava à divulgação, os mesmos temas abordados com maior rigor[136]. Realmente, seria pouco crível que um filósofo que dava tanta importância à representação simbólica – por caracteres – dos raciocínios, desconfiado que se mostraria sempre da certeza assegurada pelo procedimento de raciocínio por idéias, ousasse afirmar com tanta convicção poder demonstrar uma certa proposição sem tê-lo sequer tentado ou ao menos aprendido por outros. A segunda dificuldade revela-se por uma consideração mais atenta do percurso das reflexões de Leibniz tal como foi aqui exposto; quer dizer, ela se ergue a partir da consideração da própria maneira como as teses filosóficas de Leibniz se deixam encadear no modo de argumentação aqui apresentado.

A exigência de demonstração das proposições, quer dizer, de análise daquelas que não são idênticas, como procedimento para determinar sua consistência ou inconsistência justifica-se fundamentalmente pelo reconhecimento de uma limitação intrínseca ao modo de raciocinar combinatório, qual seja, a incapacidade de, por este procedimento, estarmos seguros de construir unicamente noções consistentes. Se por um lado o raciocínio combinatório é absolutamente fundamental para a arte da invenção, por outro ele encerra em si esta limitação: não estamos isentos de fazer inventos impossíveis. A análise, ao permitir que todas as noções constituídas sinteticamente possam ser testadas quanto à sua consistência, assegura as condições para que possamos regular a arte de inventar pelo limite das possibilidades, e assim chegar a conhecimentos verdadeiros.

Isso estando dito, cumpre examinar se caberia propriamente demandar das proposições filosóficas enquanto tais algo como uma demonstração ou análise. Com efeito, as proposições e as noções filosóficas, ou melhor, as proposições e noções que, ao longo de suas reflexões filosóficas, Leibniz formularia e proporia, não se constroem segundo o mesmo procedimento mediante qual se constroem as proposições e definições em geral, sejam elas empíricas ou essenciais, a saber, o procedimento sintético ou combinatório. Se o modo como o sistema filosófico de Leibniz foi apresentado no decorrer deste estudo assemelha-se, por menos que seja[137], ao modo como o próprio filósofo pretendeu construí-lo, pode-se dizer que o procedimento leibniziano aí estaria muito mais próximo àquele que o conduziria à constituição das noções fundamentais do espaço geométrico e da caracterização do contínuo

---

[135] Cf. *Leibniz and the Rational Order of Nature*, p. 78.

[136] Um exemplo disso se observa pela comparação da explicação que Leibniz forneceria para a tridimensionalidade do espaço geométrico em sua *Teodicéia*, III, §351, com aquela que se lê em sua *Caracteristica geometrica* (por exemplo, *Fragmento IX*, §12 e §13 e *Fragmento XIV*).

[137] Quer dizer, não tanto nas conclusões, mas ao menos no procedimento para chegar a elas.

que propriamente ao modo como se procede ordinariamente na arte de inventar. Conforme já foi examinado em páginas anteriores, o modo como Leibniz constrói a noção de contínuo, e também outras como espaço e ponto, observa um procedimento radicalmente distinto daquele que constitui o procedimento sintético e arbitrário de construção das definições. As características que é preciso atribuir ao espaço e ao ponto não dependem do nosso arbítrio em construir o espaço de tal ou tal maneira. Antes que isso, no caso do espaço e do ponto, suas caracterizações estão todas sedimentadas na consideração geral do espaço e do ponto como pertinentes àquilo que torna possível a construção de absolutamente *todas* as formas e grandezas geométricas possíveis. O espaço seria o lugar onde isso se dá; o ponto seria o elemento nesse lugar o qual permite aí assinalar as formas. As propriedades do espaço e do ponto seriam, a seu turno, todas decorrentes desta caracterização geral do espaço a partir do que poderíamos considerar a sua finalidade (de tornar construtíveis absolutamente todas as formas e grandezas geométricas). E a certeza da necessidade de que tais propriedades devem ser concedidas realmente ao espaço e ao ponto funda-se na remissão dessas propriedades às exigências, impostas pela própria possibilidade das formas, de que assim seja; em outros termos, tal certeza decorre do reconhecimento de que ao espaço e ao ponto se atribui *tudo e apenas aquilo* que responde às necessidades impostas pelas possibilidades geométricas; nem mais nem menos[138].

O mesmo ocorre com a caracterização do contínuo geométrico. As propriedades do contínuo, por exemplo, a densidade, a divisibilidade infinita, o limite desta, são a ele atribuídas unicamente na medida em que se reconhecem como necessárias para a resolução do paradoxo concernente à divisibilidade infinita de grandezas determinadas, isto é, limitadas. O procedimento de construção da noção de contínuo não se descreve como a reunião arbitrária de certas propriedades na constituição de uma definição. Ele se descreve como uma reunião não arbitrária de certas propriedades; uma reunião cujo fio condutor é justamente a necessidade, imposta por algumas possibilidades, como por exemplo, o cone, de que sua construção seja concebível, uma vez que aquelas já se revelaram possibilidades. E como no caso anterior, a certeza da necessidade de que tais propriedades devem ser concedidas realmente ao contínuo funda-se na remissão dessas propriedades às exigências, impostas pela própria possibilidade da construção das grandezas infinitamente divisíveis, de que assim seja; em outros termos, tal certeza decorre igualmente da necessidade de que ao contínuo se atribua

[138] É claro que podemos delimitar espaços particulares, com propriedades específicas. Mas então, se possíveis, estes contariam apenas como algumas das possibilidades construtíveis no espaço enquanto puro lugar das formas.

tudo aquilo mas apenas aquilo que responde às necessidades impostas pela concebibilidade da construção das figuras contínuas.

Finalmente, e voltando às proposições e noções filosóficas, o mesmo se deve dizer do procedimento de sua formulação e sistematização. Conforme deve estar suficientemente claro, noções como "mônada", "*conatus*" "harmonia pré-estabelecida", e proposições como "a causa plena é igual ao efeito inteiro" não foram propriamente fabricadas arbitrariamente de acordo com o procedimento combinatório, o qual, deixando em aberto a questão sobre a possibilidade daquelas, imporia a urgência de uma análise ulterior. Ao contrário, aquelas noções todas foram constituídas a partir da reflexão sobre as exigências que se apresentariam pela solução do paradoxo oriundo da confrontação da noção de verdade com a diferença entre necessidade e contingência. Justamente em virtude disso, também neste caso a certeza de tais proposições e tais noções funda-se unicamente na remissão do que enunciam e do que contém às exigências impostas pelo que tornou necessária a sua suposição: a resolução do paradoxo lógico acima apresentado. Como nos casos anteriores, aqui também toda a certeza e correção dessas noções e proposições deve decorrer do reconhecimento de que elas enunciam e contém *tudo e apenas aquilo* que responde às necessidades impostas pela referida resolução; nem mais nem menos.

O paradoxo lógico, a seu turno, engendra-se a partir da assunção de duas teses que, como aquelas que decorrem da sua solução, constroem-se de uma maneira completamente diferente daquela pertinente à construção arbitrária das noções em geral. Assinale-se que a noção intensional de verdade não compartilha com as definições em geral a natureza de se engendrar a partir de uma combinatória arbitrária de noções. Ao contrário, aquela noção apenas apresenta uma *suposição* que se faz presente em todo procedimento de teste de uma definição arbitrariamente feita. Ela apresenta a *condição* a ser satisfeita pela definição para que esta satisfaça efetivamente aquilo que visa, que é simbolizar. No que tange ao outro pólo do paradoxo, a saber, aquele concernente à distinção entre proposições necessárias e contingentes, é preciso considerar que tampouco ele decorre de uma construção arbitrária ou de uma assunção desnecessária. Ao contrário, ele coloca-se como uma imposição resultante do reconhecimento da diferença lógica entre possibilidade e existência. Melhor dizendo, como a noção intencional de verdade, ele enuncia uma *suposição* que é preciso fazer para contemplar a especificidade de dois modos distintos e irredutíveis pelos quais as proposições são assumidas se vincular às suas condições de verdade: aquele em que a mera consistência interna é admitida como suficiente para a verdade, e aquele em que a consistência interna é

admitida apenas como uma condição necessária, mas não suficiente, da verdade da proposição.

Ora, cumpriria questionar, se as proposições filosóficas não compartilham com as proposições em geral - necessárias e contingentes – a característica comum que impõe a necessidade de que se submetam ao procedimento demonstrativo – qual seja, a arbitrariedade pertinente ao raciocínio combinatório -, em que medida se poderia legitimamente delas demandar uma demonstração? A resposta óbvia a essa questão seria: na medida em que, sendo proposições, devem satisfazer às exigências impostas pela noção intensional de verdade. A dificuldade relativamente a uma tal resposta é que a sua formulação deixa entrever que um aspecto fundamental subjacente à dificuldade teria sido desconsiderado: se as teses filosóficas de Leibniz haurem sua justificação da consideração de que se depreendem da tentativa de compatibilizar a diferença entre proposições necessárias e proposições contingentes com a natureza da verdade, em que sentido se poderia pretender para elas a proposicionalidade em geral? Dizendo de outro modo, se tais proposições exprimem as exigências relativas àquela compatibilização, como pretender que possam ser proposições em sentido estrito – de modo que faça sentido averiguar se são necessárias ou contingentes – e, por via de conseqüência, verdades ou falsidades?

Conforme foi observado na ocasião, para Leibniz, a condição para que noções como as de espaço, de ponto, de contínuo, possam ser admitidas enquanto envolvendo possibilidades reside na sua consideração como meramente ideais, como *suposições*, por oposição às coisas reais, no caso, as formas geométricas contínuas, construtíveis no espaço geométrico. A pretensão de considerar, por exemplo, o espaço geométrico como uma realidade conduz à própria ininteligibilidade desse espaço, visto que, por exemplo, as propriedades que se deve conceder aos pontos no espaço e ao próprio espaço mostram-se impensáveis conjuntamente[139]. Com respeito ao contínuo, a pretensão de tomá-lo como uma realidade conduziria inevitavelmente aos paradoxos da sua composição. Basta mencionar a respeito a dificuldade de se compatibilizar a divisibilidade infinita dos contínuos com o fato de que possuam um limite. Conforme observa Leibniz, a consideração do contínuo como uma coisa real impõe a admissão de que os contínuos envolvem propriedades contraditórias. Melhor dizendo, impõe a necessidade de que se recuse, na tentativa de tornar o contínuo uma noção consistente, determinadas propriedades que se mostram contudo intrinsecamente pertinentes a ele, quer dizer, que se revelam como condições para o tratamento das coisas contínuas. E isso conduz,

[139] Como conceber, por exemplo, a ausência de vizinhança entre pontos e a ausência de buracos no espaço se os tomamos por seres reais, por coisas efetivas?

conforme vimos anteriormente, seja à posição atomista, seja à posição continuista, ambas apresentando saídas insatisfatórias para as dificuldades envolvidas na questão[140].

Como já não deve restar mais dúvidas a esta altura, as proposições da filosofia de Leibniz compartilham com aquelas descrevendo a natureza do contínuo e do espaço as mesmas características que nos obrigam, para a concebibilidade destes, tomá-las antes como enunciando suposições do que propriamente descrevendo eventos ou coisas possíveis ou existentes. No que tange àquelas que constituem o paradoxo do qual se partiu na reflexão filosófica, cumpre notar que a recusa de uma ou outra não envolve nenhuma contradição em sentido estrito. O que ela envolve é a insuficiência para assegurar precisamente o que se pretendia assegurar ao assumir as respectivas proposições. Recusar a noção intensional de verdade, diria Leibniz, não envolve assumir uma contradição, mas envolve assumir o que se pretendia recusar: que a verdade não é arbitrária. Recusar a diferença entre necessidade e contingência tampouco pode envolver uma contradição; mas envolve a incapacidade de assegurar o que se pretendia: as condições para se contemplar, do ponto de vista filosófico, dois procedimentos distintos e irredutíveis de verificação do valor de verdade das proposições. Assim, *na medida em que* a assunção das proposições constituindo os pólos do paradoxo visa assegurar certas pretensões previamente admitidas, *nessa medida* elas se fazem necessárias. Do mesmo modo que as assunções relativas ao espaço e ao ponto se fazem necessárias *na medida em que* se pretende que satisfaçam as exigências relativas à possibilidade de que *todas* as formas geométricas sejam construtíveis.

Quanto às proposições que concernem à solução do paradoxo, justamente por exprimirem ou se depreenderem daquela solução, envolvem todas raciocínios no limite. Estes raciocínios constroem-se mediante uma passagem ao limite, consistente basicamente na consideração como real de algo que unicamente pode ser tomado como um ideal: aquele limite da análise de uma proposição de existência, isto é, o "momento", por assim dizer, em que ela culminaria ou bem em uma identidade ou bem em uma contradição, conforme seja verdadeira ou falsa. Conforme já deve estar suficientemente claro, não se pode supor nenhum momento da cadeia analítica de uma proposição existencial que seja uma proposição indemonstrável, quer dizer, uma identidade ou um contradição. Porque isso é contraditório com a infinitude que aí é preciso admitir como condição da própria natureza contingente da

140 Conforme já foi abordado, a posição atomista conduziria à consideração do infinito como um número, e a posição continuista não contemplaria todas as exigências que se devem fazer para tornar inteligíveis determinadas construções, como, por exemplo, a do cone.

proposição. Pretendê-lo é tomar o infinito como um número; e fazê-lo seria para Leibniz tornar-se incoerente, traindo teses fundamentais já admitidas sobre a natureza do infinito.

Que Leibniz não o tenha feito realmente, isto é, que ele não tenha sido incoerente nesse particular se constata pela profusão em sua obra (profusão aqui aliás reproduzida e ressaltada) de expressões evocando o caráter limite das suas teses e noções filosóficas. Nas suas caracterizações de noções como "substância individual", "mundo", "contingência", nas suas considerações sobre as percepções das mônadas, nosso filósofo não pouparia expressões como "infinito" ou "contínuo". Que outra serventia teria observações como as de que a menor porção da matéria pode ser concebida como um lago cheio de peixes[141], que uma infinidade de eventos concorrem agora para o meu ato de escrever[142], que, por mais desconcertante que pareça, a individualidade envolve o infinito[143], e tantas outras, a não ser a de nos lembrar a todo momento que o que enunciamos nessas ocorrências são proposições-limite? Quer dizer, *suposições*, que são verdadeiras apenas *por tolerância*?

Conforme se pode constatar pelo desenvolvimento desse trabalho, todas as teses filosóficas decorrentes da resolução do paradoxo lógico são estabelecidas mediante o que aqui se deliberou chamar, por inspiração nas formulações do próprio Leibniz, a "linguagem do infinito". Uma linguagem que aparentemente não difere em nada do nosso modo ordinário de falar a não ser pelo fato de aí estar envolvida a suposição de certas noções que não podem de modo algum ser admitidas nem como significando determinadamente nem tampouco como sendo inconsistentes. Em virtude de seu caráter peculiar, aquelas noções conferem às proposições dessa linguagem o estatuto de "verdadeiras por tolerância". Estatuto que não poderiam preservar se fosse negligenciado o caráter indeterminado das noções supostas. Com efeito, isso tornaria as proposições respectivas inevitavelmente inconsistentes, trazendo de volta todos os paradoxos que, sob a suposição da linguagem do infinito, aquelas proposições são estimadas dissolver. Ora, a linguagem do infinito, precisamente por não parecer diferir em nada do nosso modo ordinário de falar, confunde-se facilmente com este. Quer dizer, a similaridade que aí se observa facilmente se disfarça em uma total indiferença, a qual justamente conduz àquela negligência que, a seu turno, é responsável pela reedição de todos os paradoxos envolvidos na noção de contínuo. No caso específico do problema lógico, ela reedita todas as dificuldades relativas às condições de compatibilização da contingência com a caracterização leibniziana de verdade.

[141] *A monadologia*, §67.
[142] *A monadologia*, §36.
[143] *Novos ensaios*, III, iii, §6 – p. 225.

Admitido isso, caberia perguntar, em que termos se pode pretender ou exigir que as proposições-limite da filosofia de Leibniz sejam demonstradas? Em que termos se pode conceder demonstrabilidade a proposições que não podem ser admitidas como verdadeiras senão sob a suposição da linguagem do infinito? Ora, se se considera a demonstração como uma cadeia de definições segundo a ordem analítica, fica manifesto que as referidas proposições não podem ser demonstradas. Com efeito, se se as toma no seu real estatuto, isto é, como pertinentes à linguagem do infinito, reconhece-se que elas não podem ser exaustivamente analisadas, visto envolverem noções que, não obstante devam ser admitidas como consistentes, não podem possuir nenhuma relação de simbolização determinada; e não podem, por via de conseqüência, ser perfeitamente analisadas. Por outro lado, se se ignora um tal estatuto, isto é, se se pretende uma significação determinada àquelas noções - negligenciando que são construídas na linguagem do infinito -, o resultado inevitável disso para a análise das "verdades" filosóficas não pode ser senão contradições. Porque a única maneira de tomar determinadamente as significações daquelas noções é tomar tais noções como pretendendo simbolizar determinadamente. Conforme já foi suficientemente discutido, as referidas noções não podem simbolizar nem significar determinadamente precisamente porque as noções que evocam para apresentar aquilo que, por suposição, visariam simbolizar, são incompatíveis entre si.

Pode-se dizer portanto que, a se tomar as proposições da filosofia de Leibniz como pretendendo simbolizar determinadamente, não obteremos, por sua análise, senão contradições. Mas um tal procedimento não pode ser admitido, visto que envolve uma confusão relativamente ao estatuto dessas proposições: tal procedimento faz caso omisso da própria linguagem do infinito subjacente à sua formulação. Por outro lado, a se tomar essas proposições em seu real estatuto, isto é, como proposições que envolvem noções-limite e supõem a linguagem do infinito, deve-se reconhecer que elas não satisfazem um requisito essencial da demonstrabilidade. Com efeito, não se lhes pode conceder o que se mostra uma condição para que algo seja considerado uma proposição: que os nomes que aí entram unicamente não simbolizem se envolvem uma contradição. As proposições filosóficas, abordadas em seu real estatuto – isto é, como formulações feitas sob a suposição da linguagem do infinito -, não podem ser exaustivamente analisadas, mas isso não porque envolvam uma contradição ou porque demandem um conhecimento empírico do qual circunstancialmente não seríamos ainda portadores. Elas não o podem porque sua análise é bloqueada pelo fato de que determinadas noções surgem no procedimento analítico para as quais não se pode conferir nenhuma significação determinada; isso quer dizer que, embora

não sejam cognoscíveis nem por si nem pela experiência, elas não podem ser ulteriormente analisadas. Isso denuncia que as proposições filosóficas, compreendidas em seu real estatuto, mostram-se como concernindo elas também a um limite. Com efeito, para falar no rigor, não se poderia conceder a tais proposições o verdadeiro estatuto de proposições. Não podendo ser analisadas em virtude de uma "carência", por assim dizer, em suas condições de significação e simbolização, elas não satisfazem o requisito que lhes confeririam o estatuto de proposições, qual seja, a possibilidade de que sua consistência ou inconsistência se mostre pelos símbolos. Sua consistência não podendo em absoluto ser mostrada por análise, elas não satisfazem o que se apresenta como uma condição suficiente para serem tomadas como verdades essenciais, e uma condição necessária para serem tomadas como verdades existenciais. E nem por isso satisfazem uma condição suficiente para serem tomadas como falsidades, tanto essenciais quanto existenciais, qual seja, a inconsistência. Por via de conseqüência, elas não satisfazem certas condições necessárias para que possam ser tomadas como verdadeiras ou falsas.

Se, de fato, essas reflexões constituíram uma razão a ter desestimulado Leibniz de tentar propor seu sistema filosófico de maneira demonstrativa, seria então correto suspeitar que ele teria sido pouco honesto ou insincero ao se declarar capaz de fazê-lo? Teria sido ele insincero, por exemplo, ao declarar a des Billettes, que não propõe nada que não seja capaz de demonstrar?[144] Ou ao declarar ao marquês de l'Hopital que sua filosofia era toda matemática?[145] Há razões para crer não ser preciso responder afirmativamente a essas questões. Com efeito, não obstante as proposições da filosofia de Leibniz não possam compartilhar com as proposições em sentido próprio as características que as tornariam aptas a ser analisáveis em sentido rigoroso e as habilitaria, por via de conseqüência, a poder ser verdadeiras ou falsas, elas, ainda assim, preservam as condições para pleitear, em algum sentido, o estatuto de proposições necessárias – claro, não se trata aqui de necessidade lógica, pois evidentemente isso seria pretendê-las como proposições essenciais, o que já se revelou equivocado.

A necessidade que gozam as proposições-limite da filosofia leibniziana reside em que elas exprimem ou decorrem, de algum modo, das exigências impostas pela solução do paradoxo lógico oriundo da confrontação da contingência com a noção de verdade. Ora, se assim é, então tais proposições respondem, de algum modo, às exigências concernentes às condições de consideração de algo em geral como verdadeiro. Pois não obstante não possam ser em si mesmas mostradas consistentes por análise, podem contudo ser mostradas como

[144] Ver *Ak* I, xii, p. 751.
[145] GM I/II, p. 258.

necessárias. É claro que esta prova da sua necessidade não se faz por análise, evidentemente, mas pela consideração de que exprimem os requisitos sem os quais determinadas formulações, já admitidas e supostas como pertinentes às condições e à natureza da analisabilidade e das verdades em geral, mostram-se inconsistentes entre si. Nesse sentido, as proposições filosóficas permanecem de algum modo ligadas às condições do verdadeiro e do falso, e o que permite apresentá-las como verdadeiras concerne, de algum modo às condições da verdade em geral: de algum modo permanece correto afirmar que a negação dessas proposições engendra uma inconsistência.

Se assim é, então é claro que, em um certo sentido, permanece justo pretender que aquele procedimento mediante o qual se atesta a necessidade peculiar das proposições filosóficas conte como uma demonstração dessas proposições. É claro que essa demonstração não se pauta nem pelo procedimento analítico pertinente à demonstração das verdades em geral – como seria de se esperar se considerássemos a noção de demonstração no sentido estrito que lhe confere Leibniz. É igualmente claro que ela tampouco poderia se pautar por uma retórica que se mede pelas inclinações ou pelos conhecimentos do interlocutor a quem se dirige a demonstração, como insinua D. Rutherford[146]. A demonstração das proposições filosóficas, ou ao menos aquilo que poderia contar como uma demonstração dessas, encontra-se no próprio procedimento de raciocínio que mostra a necessidade dessas proposições, quer dizer, que mostra a necessidade de que se *suponha* tal e tal como sendo verdadeiro. Pois por esse procedimento tais proposições surgem como *inferências*, quer dizer, como *conclusões*, na medida em que então se apresentam como respondendo a exigências para a solução de um paradoxo, relativo a certas assunções das quais a própria lógica não parece poder abrir mão.

Quanto à afirmação de Leibniz de que sua filosofia seria toda matemática, tal afirmação não deve nos intrigar nem tampouco reavivar a suspeita de insinceridade. Como se pretendeu mostrar ao longo deste trabalho, Leibniz não ousaria demasiado ao pretender sua filosofia como possuindo uma estrutura matemática. Na verdade, o que seria demasiado, ou talvez mesmo muito pouco, e que ele jamais parece ter pretendido, seria que sua filosofia seguisse e se restringisse a um modelo aritmético elementar, ajustando-se facilmente à inteligência do escolar. O modo como Leibniz procede em suas reflexões filosóficas de fato se alinha, nos procedimentos gerais, àquele que pauta seus raciocínios em matemática. O que ocorre, é que sua matemática é outra; a matemática que lhe interessa, e à qual se dedica, é aquela dos labirintos do contínuo, dos dilemas e dos paradoxos do infinito. Dilemas e

[146] *Demonstration and Reconciliation: The Eclipse of the Geometrical Method in Leibniz's Philosophy*, IV.

paradoxos cuja solução não demanda e não parece poder demandar que compreendamos aquilo de que estamos tratando.

Bibliografia

Textos de Leibniz

Ad Christophori Stegmanni Metaphysicam Unitariorum. Publicado por N. Jolley em: Studia Leibnitiana, VII, 2, 1975. Trad. por N. Jolley em *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding*. Clarendon Press, Oxford, 1986.

La caractéristique géométrique. Organizado, traduzido e comentado por J. Echeverría et M. Parmentier. Vrin, Paris, 1995.

Confessio Philosophi (La profession de foi du philosophe). Texto, trad. e notas por Belaval, Y. 2ª ed. Vrin, 1993.

Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld. Introdução, texto e comentários por G. Le Roy. 6ª ed.Vrin., Paris, 1993.

Elementa calculi novi pro differentiis et summis, tangentibus et quadraturis, maximis et minimis, dimensionibus linearum, superficierum, solidorum, aliisque communem calculum transcendentibus - Publicado por: H-J Hess, em: Studia Leibnitiana - Sonderheft 14, 1986. Citado como *Elementa*.

Elementa philosophiae arcanae de summa rerum. Ed. et trad. por I. Jagodinsky. Citado como *Jag*., p.

Escritos de Filosofia Juridica y Politica. Ed. e trad.: Ortueta, J. S. Editora Nacional, Madrid, 1984.

Essais de Théodicée et *La Monadologie*. Jalabert, J. Aubier. Ed. Montaigne. Citado como *Teodicéia*.

Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum em: Couturat, *OFI*. Citado por *Generales inquisitiones*, §.

De l'horizon de la doctrine humaine et *Αποκαταστασιζ παντον - La Restitution Universelle*. Trad. e comentado por M. Fichant. Vrin, Paris, 1991.

Leibniz - Logical Papers. Ed. et trad. par G. H. R. Parkinson. Clarendon Press, Oxoford, 1966. Citado como *Parkinson*, p.

Mathematische Schriften . Gerhardt. George Olms Verlag. Hildesheim, 1971. Citado como GM, Vol, p.

La naissance du calcul différentiel - 26 articles des Acta Eruditorum. Intr., trad., e notas por M. Parmentier. 2ª ed. Vrin, Paris, 1995.

Newton / Leibniz – Col. "Os Pensadores". 2ª ed. Victor Civita, São Paulo, 1979.

Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain. Brunschwig. Flammarion, Paris, 1990. Citado como *N.E.*, L., Chap., p.

Opuscules et Fragments Inédits. Couturat. George Olms Verlag. Hildesheim, 1988. Citado como *OFI*.

Pensées sur l'instauration d'une physique nouvelle. Trad. por M. Fichant em: Philosophie, n° 39. Les éditions de Minuit, Paris, 1993.

Die Philosophischen Schriften. Gerhardt. George Olms Verlag. Hildesheim, 1996. Citado como GP, Vol., p.

Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités. 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques. Intr., trad. et notas: Rauzy, J-B. Trad.: Cattin, E., Clauxade, L., Buzon, F., Fichant, M., e Worms, F. PUF, Paris, 1998.

La réforme de la dynamique - De corporum concursu et autres textes inédits. Trad. e comentários por M. Fichant. Vrin, Paris, 1994.

Réfutation inédite de Spinoza. (Título original: *Leibnitii animadversiones ex autographo Bibliotecae regiae Hanoveranae*). Notas e comentários de Gaudemar, M. Babel – Actes Sud, 1999.

Sämtliche Schriften und Briefe. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Citado como *Ak*, série, vol.

Textes Inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre. Publicados e comentados por Gaston Grua. 2ª ed. PUF, Paris, 1998. Citado como *Grua*, p.

Vorausedition zur Reihe VI in der Ausgabe der Akademie der Wissenschaften der DDR, Münster, 1980-1992 (Pré-edição correspondente ao recém publicado Volume IV, Série VI dos *Sâmtliche Schriften und Briefe*). Citado como *Vorausedition*, p.

Outros autores:

ADAMS, R. M. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Oxford University Press, 1994.

ALCOBA, M. *La ley de continuidad en G. W. Leibniz*. Universidad de Sevilla, 1996.

ANDERSEN, K. "*The Method of Indivisibles: Changing Understandings*". dans: Studia Leibnitiana - Sonderheft 14, 1986.

ANSELMO / ABELARDO. Col. "Os Pensadores". 2ª ed. Victor Civita, São Paulo, 1979.

ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton University Press, Princeton, 1991.

ARNAULD, A. e NICOLE, P. *La Logique ou l'art de penser*. Ed. Clair, P. e Girbal, F. 2ª ed. Vrin, 1993.

BAYLE, P. *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdã, 1740 – Versão eletrônica pág. "www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/BAYLE" – 22/09/00.

BEELEY, P. *Kontinuität und Mechanismus*. Studia Leibnitiana – Supplementa 30, 1996.

DI BELLA, "*Il 'Requisitum' leibniziano come pars e ratio: tra inerenza e causalità*". em: Racionero, Q. e Roldán, C. (ed.), *G. W. Leibniz - Analogía y expressión*.

BELAVAL, Y. *Leibniz, Critique de Descartes*. Gallimard, Paris, 1960.

BENACERRAF, P. e PUTNAM, H (ed.). *Philosophy of mathematics – Selected readings*. 2ª ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

BERKELEY, G. *The Works of Geroge Berkeley Bishop of Cloyne*. Vol IV, Bibliotheca Britannica Philosophica. Nelson.

BOS, H.J.M. "*Differentials, Higher-Order Differentials and the Derivative in the Leibnizian Calculus*". em: Archive for History of Exact Sciences. Ed. C. Truesdell, Vol. 14, Springer-Verlag, Berlin, 1974/1975.

BOSINELI, F. "*Über Leibniz's Unendlichkeitstheorie*". em: Studia Leibnitiana, XXIII, 1991.

BOYER, C. *The History of the Calculus and its Conceptual Development*. Dover Publications, inc. New York.

BROAD, C. D. *Leibniz's* predicate-in-notion principle *and some of its alleged consequences*. em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol II.

BRODY, B. "*Leibniz's Metaphysical Logic*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol. I.

BRUNSCHVICG, L. *Les étapes de la philosophie mathématique*. A Blanchard, Paris, 1993.

CASTAÑEDA, H. "*Leibniz's Syllogistico-propositional Calculus*". em: Notre Dame Journal of Formal Logic, Vol. XVII, 4, 1976.

CLATTERBAUGH, K. *Leibniz's Doctrine of Individual Accidents*. Studia Leibnitiana – Sonderheft 4, 1973.

CAVALIERI, B. *Exercitationes geometricae sex*. Unione Matematica Italiana, 1980.

COUTURAT, L. *La logique de Leibniz*. George Olms Verlag, Hildesheim, 1985.

____________. "*Sur la métaphysique de Leibniz*". em: Revue de Métaphysique et de Morale, Janvier-Mars 1995.

CURLEY, E. *The root of contingency*. em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol. I.

DASCAL, M. *La sémiologie de Leibniz*. Aubier Montaigne, Paris, 1978.

____________. "*Leibniz's Early view on Definition*". em: Studia Leibnitiana - Supplementa 21, 1980.

DEMÓCRITO. Em: *Os Pré-Socráticos* – Col. "Os Pensadores". 2ª ed. Abril Cultural, 1978.

DESCARTES, R. *Dos Princípios da Filosofia*. Trad. Landim, R., M. Rocha, E., Gleizer, M., e Almeida, G. em: Revista Analytica. Vol. 2, nº1 (1997) e Vol. 3, nº 2 (1998).

____________. *Méditations Métaphysiques - Objections et Réponses suivies de quatre Lettres*. Beyssade, J-M et Beyssade, M. Flammarion, Paris, 1992.

DUCHESNAU, F. "*Leibniz on the Principle of Continuity*". em: Revue Internationale de Philosophie, Vol. 48, n° 188, 1994.

EARMAN, J. *Infinities, Infinitesimals, and Indivisibles: The Leibnizian Labyrinth*. dans Studia Leibnitiana, VII, 2, 1975.

EUCLIDES. *The Thirteen Books of Euclid's Elements*. Trad. Heath, Thomas. *Encyclopaedia Britannica*, The University of Chicago, 1980.

FICHANT, M. *Les axiomes de l'identité et la démonstration des formules arithmétiques: 2+2=4*. Revue Internationale de Philosophie, Vol. 48, n° 188, 2/1994.

____________. "*Leibniz et l'exigence de démonstration des axiomes: 'La partie est plus petite que le tout'*" em: M. Fichant, "Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz".

___________. "*L'origine de la négation*". em: Les études philosophiques. PUF, Paris, 1971.

___________. *Mécanisme et métaphysique: Le rétablissement des formes substantielles (1679).* dans: Philosophie, n° 39. Les éditions de Minuit, Paris, 1993.

___________. *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Épiméthée, PUF, Paris, 1998.

FRANKEL, L. "*From a Metaphysical Point of View: Leibniz and the Principle of Sufficient Reason*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol. I.

___________. "*Causation, Harmony, and Analogy*". em: Rescher, N. (ed.) *Leibnizian Inquiries*.

FREUDENTHAL, H. "*Autour du principe de continuité de Leibniz*". em: Studia Leibnitiana – Sonderheft 14, 1986.

FRIEDMANN, G. *Leibniz et Spinoza*. Gallimard, Paris, 1975.

GRAM, M. S. (ed.) *Interpreting Kant*. University of Iowa Press, Iowa, 1982.

GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Aubier, 1994.

HANFLING, O. "*Leibniz's Principle of Reason*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol. I.

HILBERT, D. "*On the infinite*". em: Benacerraf, P. e Putnam, H. (ed.) *Philosophy of mathematics – Selected readings*.

HINTIKKA, J. *Time & Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Clarendon Press, Oxford, 1975.

HOBBES, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. Monteiro, J. e Nizza da Silva, M. Coleção "Os Pensadores", 3ª ed. Victor Civita, 1983.

__________. *Opera Philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*. Gulielmi Molesworth. 2ª ed. Scientia Verlag Aalen, Alemanha, 1966. Citado como *Opera Latina*, Vol., p.

HOOKER, M. (ed.). *Leibniz: Critical and Interpretative Essays*. Manchester University Press, 1982.

HORVÁTH, M. "*On the Attempts made by Leibniz to Justify his Calculus*". em: Studia Leibnitiana, 18 – Bd VIII, Heft 1, 1986.

ISHIGURO, H. *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*. 2ª ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

JOLLEY, N. *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding.* Clarendon Press, Oxford, 1986.

__________. "*Leibniz and Phenomenalism*". em: Studia Leibnitiana, XVIII, 1, 1986.

__________. "*An Unpublished Leibniz Manuscript on Metaphysics*". em: Studia Leibnitiana, VII, 2, 1975.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Coleção "Os Pensadores". 2ª ed. Abril Cultural, São Paulo, 1980.

KAUPPI, R. *Über die leibnizsche Logik.* em: Acta Philosophica Fennica, Helsinki, 1960.

_________. *Einige Bemerkungen zum principium identitatis indiscernibilium bei Leibniz*". em: Zeitschrift für philosophishce Forschung, Bd.XX, 1966.

KOVACH, F. "*Action at distance in the cosmology and metaphysics of G. W. Leibniz*". em: Rescher, N. (ed.) *Leibnizian Inquiries*.

KRETZMANN, N. (ed.) *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*. Cornell University Press, Ithaca and London, 1982.

KULSTAD, M. " *A Closer Look at Leibniz's Alleged Reduction of Relations*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol. II.

____________. *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*. Philosophia Verlag GmbH, 1991.

LAMARRA, A. (org.) *L'infinito in Leibniz: Problemi e Terminologia* - Lessico Intellettuale Europeo, LII. Edizione dell'Ateneo, 1990.

____________. "*Substantial forms and monads. The 'Système nouveau' in comparison with the 'Principes de la nature et de la grâce'*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: 'New System' (1695)* – Lessico Intellettuale Europeo, LXVIII. Leo S. Olschki Editore, 1996.

LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. Loyola, São Paulo, 1992.

LENZEN, W. *Das System der Leibnizschen Logik*. Walter de Gruyter, Berlin, 1990.

__________. "*'Non-est' non est 'est non'. Zu Leibnizens Theorie der Negation*". em: Studia Leibnitiana XVIII, 1, 1986.

LEVY, L. "*Representação e Sujeito: O Conceito Cartesiano de Idéia*" em : Marques, E., Rocha, E., Levy, L. Pereira, L. Gleizer, M., Pinheiro, U. (org), *Verdade, conhecimento e ação*".

LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Nidditch, P. (ed.). Clarendon Press, Oxford.

________. *An Essay Concerning Human Understanding*. Resumida e editada por Yolton, J. Everyman, 1993.

LOEMKER, L. "*Leibniz's Conception of philosophical Method*". em: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. XX, 1966.

LOPES DOS SANTOS, L. H., "*Anotações sobre Leibniz, o Estoicismo, Substância e Labirintos*" em: Marques, E., Rocha, E., Levy, L. Pereira, L. Gleizer, M., Pinheiro, U. (org), *Verdade, conhecimento e ação*".

MANCOSU, P. e VAILATI, E. "*Torricelli's Infinitely Long Solid and Its Philosophical Reception in the Seventeenth Century*". em: Isis, Vol. 82, nº 311 – 03 / 1991.

MARCONDES, D. "*Da Luz Natural ao Signo Convencional: Pensamento Intuitivo versus Pensamento Discursivo na Filosofia Moderna*" em : Marques, E., Rocha, E., Levy, L. Pereira, L. Gleizer, M., Pinheiro, U. (org), *Verdade, conhecimento e ação*".

MARQUES, E., ROCHA, E., LEVY, L. PEREIRA, L. GLEIZER, M., PINHEIRO, U. (org), *Verdade, conhecimento e ação – Ensaios em Homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. Loyola, São Paulo, 1989

MATES, B. "*Leibnizian Possible Worlds and Related Modern Concepts*". em: *The Leibniz Renaissance* - Rev.: Biblioteca di Storia della Scienza, Vol. 28. Leo Olschki Editore. Firenze, 1989.

_________. "*The Lingua Philosophica*". em: Sudia Leibnitiana - Sonderhaft 8, 1979.

_________. *The Philosophy of Leibniz*. Oxford University Press, Oxford, 1986.

McCULLOUGH, L., *Leibniz on Individuals and Individuation. The Persistence of Premodern Ideas in Modern Philosophy*. Public Academic Publishers, 1996.

McDONALD ROSS, G. "*Are there Real Infinitesimals in Leibniz's Metaphysics?*". em: Lamarra, A. (org.) *L'infinito in Leibniz: Problemi e Terminologia.*

___________________. "*Leibniz's Phenomenalism and the Construction of Matter*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol. IV.

McRAE, R. *Leibniz: Perception, Apperception and Thought.* University of Toronto Press, Toronto, Toronto and Buffalo, 1976.

MILLER JR., Fred. "*Aristotle against Atomists*" em: Kretzmann, N. (ed.) *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought.*

MITTELSTRASS, J., "*Die Begründung des principium rationis sufficientis*". em: Studia Leibnitiana – Supplementa III, 1969.

MUGNAI, M. "*Intensionale Kontexte und 'termini reduplicativi' in der Grammatica rationis von Leibniz*". em: Studia Leibnitiana - Sonderhaft 8, 1979.

___________. "*Leibniz's Theory of Relations*". em: Studia Leibnitiana - Supplementa, XXVIII, 1992.

___________. "*On Leibniz's Theory of Relations*". em: Studia Leibnitiana - Sonderheft 15, 1988.

NORTHROP, F. S. C., "*Leibniz's Theory of Space*" em: Journal of the History of Ideas, Vol. Iim nº 4, outubro, 1946.

NUCHELMANS, G. *Judgement and Proposition. From Descartes to Kant*. North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1983.

PARIENTE, J-C. *L'analyse du langage à Port-Royal*. Les éditions de Minuit, Paris, 1985.

PARKINSON. "*The 'Intelectualization of Appearences': Aspects of Leibniz's Theory of Sensation and Thought*". em: Hooker, M. (ed.), *Leibniz: Critical and Interpretative Essays*.

___________. "*Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*". Oxford University Press, Oxford, 1965.

___________., *Substantial forms in the 'Système nouveau' and related works*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: 'New System' (1695)* – Lessico Intellettuale Europeo, LXVIII. Leo S. Olschki Editore, 1996.

PEURSEN, Cornelis-Anthonie. "*Ars inveniendi bei Leibniz*". em: Studia Leibnitiana, XVIII, 1, 1986.

PLATÃO. *Timée*. Trad. Rivaud, A. em: *Platon – Œuvres Complètes*, Tome X. Société d'édition *'Les belles lettres'*, Paris, 1949.

POSER, H. *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G.W. Leibniz*. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1969.

RACIONERO, Q. "*Verdad y expressión: Leibniz y la crítica del subjetivismo moderno*" em: Racionero, Q. e Roldán, C. (ed.), *G. W. Leibniz - Analogía y expressión.*

RACIONERO, Q. e ROLDÁN, C. (ed.). *G. W. Leibniz - Analogía y expressión*. Editorial Complutense, Madrid, 1994.

RAUZY, J.-B. "*Leibniz et les termes abstraits: un nominalisme par provision*". em: Philosophie, n° 39. Les éditions de Minuit, septembre, 1993.

RESCHER, N. "*Contingence in the Philosophy of Leibniz*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol. I.

____________. *Leibniz – An Introduction to his Philosophy*. Gregg Revivals, England, 1993.

___________. "*Leibniz's interpretation of his logical calculi*". em: The Journal of Symbolic Logic, Vol. 19, n. 1, 1954.

___________. (ed.) *Leibnizian Inquiries – a Group of Essays*. University of Pittsburg, University Press of America, 1989.

ROSENFIELD, D. *Filosofia política & natureza humana*. L&PM, 1990.

RUSSELL, B. *A Filosofia de Leibniz*. Trad.Villalobos, Barros et Monteiro. de: *A Critical Expositions of Leibniz*, 5ª ed., 1958. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1968.

RUTHERFORD, D. *Leibniz and the Rational Order of Nature*. Oxford University Press, 1994.

_______________. "*Demonstration and reconciliation: the eclipse of the geometrical method in Leibniz's philosophy*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: 'New System' (1695)*.

_______________. "*Truth, Predication and the Complete Concept of an Individual Substance*". em: Studia Leibnitiana – Sonderheft 15, 1988.

SCHEPERS, H. "*Leibniz' Arbeiten zu einer Reform der Kategorien*". em: Zeitschrift für philosophishce Forschung, Bd.XX, 1966.

____________. "*Begriffsanalyse und Kategorialsynthese : Zur Verflechtung von Logik und Metaphysik bei Leibniz*". em: Studia Leibnitiana – Supplementa 3, 1969.

SCHRECKER, P. *Leibniz et le principe du tiers exclu*". em: Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique – Hermann & Cie., Paris, 1936.

SEIGFRIED, H. "*Kant's 'Spanish Bank Account'*". em: Gram, M., *Interpreting Kant*.

SLEIGH Jr., R. "*Leibniz on the Two Great Principles of all our Reasonings*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol. I.

SORABJI, R. "*Atoms and Time Atoms*" em: Kretzmann, N. (ed.) *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*.

SWOYER, C. "*Leibniz on Intension and Extension*". em: Noûs, 29:1. Basil Blackwell, Cambridge, 1995.

TORRICELLI, E. *Opere do Evangelista Torricelli*. Loria, Gino (ed). Stablimento Tipo-Litografico G. Montanari, Faenza, 1919. Citado como *Opere*, Vol., p.

TROISFONTAINES, C. "*L'approche logique de la substance et le principe des indiscernables*". em: Studia Leibnitiana – Sonderheft 15, 1988.

VAILATI, E. *Leibniz and Clarke - A Study of Their Correspondence*. Oxford University Press, Oxford, 1997.

___________. "*Leibniz on Necessary and Contingent Predication*". em: Studia Leibnitiana, XVIII, 1, 1986.

WALLIS, J. *Opera Mathematica*. Georg Olms Verlag, Hildesheim – New York, 1972. Citado como *Opera*, Vol. p.

WIGGINS, D. "*The concept of the Subject contains the Concept of the Predicate*". em: Woolhouse, R. (ed.), *Leibniz: Critical Assessments*, Vol. II.

WILSON, C. *Leibniz's metaphysics. A historical and comparative study*. Manchester University Press, Manchester, 1989.

WOOLHOUSE, R. (ed.), *Leibniz: 'New System' (1695)* – Lessico Intellettuale Europeo, LXVIII. Leo S. Olschki Editore, 1996.

________________. (ed.). G.W. *Leibniz: Critical Assessments*. Routledge, London and New York, 1994.